MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80525-3

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

DIETZFELBINGER, ERNST

TITLE:

THUKYDIDES ALS POLITISCHER DENKER ...

PLACE:

ERLANGEN

DATE:

[1935?]

Master Negative #

92-80525-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

88T43
DD2

Dietzfelbinger, Ernst, 1911-
Thukydides als politischer denker; inaugural-dissertation... vorgelegt von Ernst Dietzfelbinger... Erlangen, Buchdruckerei Karl Döres, [1935?]
148 p. 21½ cm.

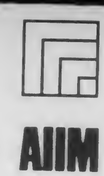
Thesis, Erlangen, 1934.

93896

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

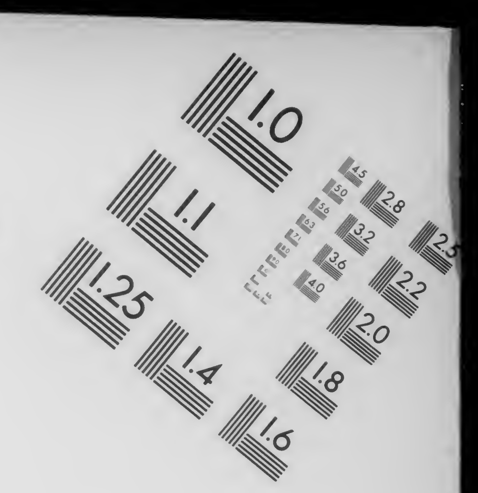
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-30-92 INITIALS SA
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

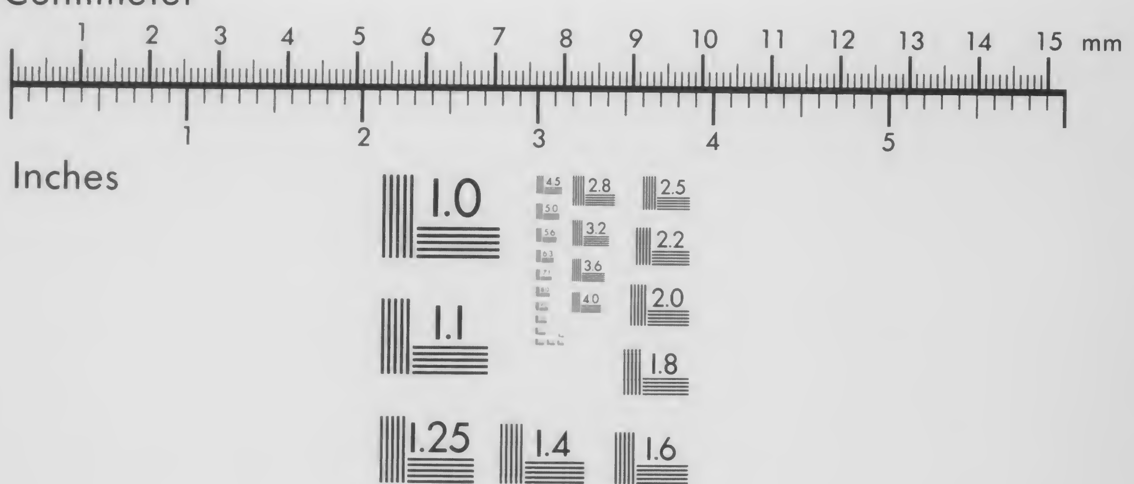


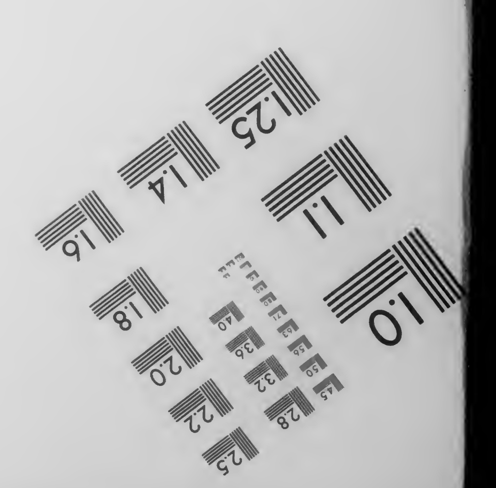
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

88T43-DD2

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY



Meinen Eltern.

Inhaltsverzeichnis.

Univ. Exchange MAY 11 1936

Thukydides
als politischer Denker.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Ernst Dietzfelbinger

aus Kirchfarrnbach.

Tag der mündlichen Prüfung: 9. Mai 1934.

Buchdruckerei Karl Döres, Erlangen, Jägerstr. 3.

1935:157

Referent: Geheimrat Professor D. Dr. Otto Stählin.
Dekan: Geheimrat Professor Dr. Alfred Klotz.

88T43
DD2

Vorwort.

Während der Bearbeitung der vorliegenden Untersuchung erschienen über das gleiche Thema die Aufsätze von O. Regenbogen und W. Jaeger. Trotzdem dürfte eine weitere Darlegung nicht überflüssig sein. Angeregt wurde ich zu der Arbeit von Herrn Geheimrat Professor D. Dr. Otto Stählin in Erlangen, der auch ihren Fortgang mit Rat und Tat unterstützt hat. Ihm bin ich zu besonderem Dank verpflichtet.

Ernst Dietzfelbinger.



Einleitung: Das Thema der Arbeit.

Die Geschichtschreibung des Thukydides gilt als ein Muster, vielleicht als das Muster jeder Historiographie überhaupt. Sie ist etwas ganz Persönliches, sie trägt einen Charakter, der die Bedeutung ihres Verfassers als Persönlichkeit klar durchscheinen läßt. Trotzdem konnte das Werk des Thukydides nicht zu einer beliebigen Zeit entstehen; die Größe der Zeit, in der es geschaffen wurde, spiegelt sich in ihm wider, einer Zeit, die mit ihrer politischen und geistigen Umwälzung für die Entwicklung nicht nur Griechenlands sondern der gesamten Kulturmenschheit von einzigartiger Wirkung war.

Wollten wir dem Werk des Thukydides einen Titel geben, so würden wir zurückgreifend auf die eigenen Worte des Historikers im 1. Kapitel des I. Buches sagen, er laute: Die Geschichte des Krieges der Peloponnesier und Athener. Natürlich wäre uns Thukydides allein als der Historiker dieses Krieges schon äußerst wertvoll, wir müßten ihm dankbar sein, wenn er wirklich nur die militärisch-politische Geschichte des peloponnesischen Krieges geschrieben hätte. Aber das allein ist es nicht, weshalb wir ihn schätzen, es wäre nur ein äußerlicher Grund. Wichtiger noch sind uns die Gedanken, die der Historiker in seiner Darstellung zum Ausdruck bringt. So wäre ein zweiter Titel für sein Werk: Die Gesetze politischen Lebens von Thukydides entwickelt an den Ereignissen des peloponnesischen Krieges. Auch für diese Ueberschrift können wir uns auf Thukydides selbst berufen[1]). Und daß dem Historiker dieser Inhalt seines Werkes, nämlich den Geschehnissen auf den Grund zu gehen und der Nachwelt seine Gedanken über die inneren Bedingungen des Lebens der Staaten mitzuteilen, der wichtigere war, geht aus der Bestimmung hervor, die er seinen Büchern gibt und die nur aus dieser Sinngebung seines Werkes zu ver-

1) Er sagt I 22, 4: *ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφὲς σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἕξει.*

stehen ist: sie sollen sein ein *κτῆμα ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν* (I 22, 4).

Gleichzeitig lassen die Gedanken des Werkes das Charakterbild seines Verfassers vor uns entstehen, das darzustellen zur Aufgabe unserer Arbeit gehört. Das Werk ist aus der Persönlichkeit des Historikers heraus erwachsen, die an den umwälzenden Problemen ihrer Zeit lebhaften Anteil nimmt und sich zu einer selbständigen Stellung ihnen gegenüber durchringt. So wird uns auch die Aufgabe gestellt die Zeit kennen zu lernen, in der Thukydides gearbeitet hat. Es war eine Periode der Wende auf politischem und geistigem Gebiet und dieser Wandel kommt in dem Historiker, in dem Bild, das wir uns von ihm machen, und in Widersprüchen, die wir in seinem Werk finden, zum Ausdruck. Nur wenn wir all das begriffen haben, scheint uns ein Mann wie Thukydides und ein Werk wie das seine verständlich zu sein.

Wir verfolgen zunächst in kurzem Ueberblick die Entwicklung der griechischen Staatsethik bis auf die Zeit des Historikers; nur so können wir dann feststellen, wie Thukydides im Alten haftet und dennoch an der Wendung zum Neuen teilhat, wie er die Gedanken der Alten übernimmt und fortführt und wie er die neuen Anschauungen der Sophistik auf sich wirken läßt und sie persönlich verarbeitet.

A. Ueberblick über die politische und geistige Entwicklung in Griechenland, besonders in Athen, bis Thukydides.

I. Die alte griechische Staatsethik.

Die verschiedenen griechischen Stämme wurden zuerst von Königen regiert. Thukydides spricht in I 13, 1 davon. Homer läßt uns in die Vergangenheit des griechischen Königtums einen Blick tun und er wie Hesiod zeigt die Anschauungen auf, die man in alter Zeit von der Herrschermacht des Königs gehabt hat: „Nur einer soll Herrscher sein, dem Zeus es gegeben“ [1]). Die Göttin Athene selbst erklärt [2]), der *βασιλεύς* habe seine Würde und Macht von Zeus, er sei *διοτρεφής*. Von Zeus her komme seine *τιμή*, unter der wohl das Herrscheramt und die Königswürde zu verstehen ist. Mit der *τιμή* ist auch der Besitz verbunden [3]). Das äußere Zeichen für die *τιμή* ist das *σκῆπτρον* [4]).

1) Ilias B 204 f. 2) B 196 f. 3) Od. α 392 f., λ 338. 4) Vgl. B 102 ff.

An der S. 8 Anm. 4 angegebenen Stelle, die die Erzählung von der Uebergabe des Szepters an den Ahnherrn des Atridengeschlechts bringt, sehen wir zugleich, daß das *σκῆπτρον* auch das Symbol der Erblichkeit der königlichen Würde ist. Deutlich tritt demnach die Göttlichkeit der Könige in der Ilias hervor, zumal das Szepter von den Göttern stammt.

In der Odyssee können wir bereits eine Abschwächung feststellen. Odysseus wird als einziger Held mit dem Attribut *διογενής* ausgezeichnet, während in der Ilias verschiedene Edle dieses Beiwort tragen. Auch die Odyssee weiß von der Erblichkeit der Königswürde [1]): Die Freier wünschen, daß Zeus den Telemach nicht zum König machen solle, wie es ihm vom Vater her ererbt zustehe. Erst wenn der *βασιλεύς* das *σκῆπτρον* übernimmt, besitzt er auch die *τιμή*. Telemach ist noch nicht *βασιλεὺς σκηπτοῦχος*, er soll es erst werden. Es gibt auf Ithaka noch andere *γένη βασιλήων*; von ihnen aber ist keines *βασιλεύτερον* als das des Odysseus [2]). Klar tritt so im Epos folgendes heraus: das Amt des *βασιλεύς* wird nicht vom Volke verliehen, es ist von Anfang an im Geschlecht vererbt, dem die Würde von Zeus geschenkt worden ist, und Zeus schützt den Träger des von ihm zuerteilten Amtes. Aber diese Anschauung stammt aus alter Zeit und schon bei Homer machen die Adeligen, die anderen *βασιλῆες*, die als *ἄριστοι* bezeichnet werden [3]), dem *βασιλεὺς σκηπτοῦχος* die Herrschaft streitig [4]). Der *βασιλεύς*, der das Szepter führt, ist nur mehr der *primus inter pares*. An dem Staatswesen der Phäaken wird das von Homer geschildert [5]). Das Ansehen der *βασιλῆες* beruht auf ihrem Besitz: Adel und Besitz gehören zusammen [6]). Unter ihnen ist einer, der die *τιμή* im besonderen Maße besitzt und das *σκῆπτρον* führt. Daneben steht der *δῆμος*, die Gesamtheit der Freien, die zur Versammlung gerufen wird [7]). Es ist bereits ein entwickelterer Zustand, der uns damit im Epos geschildert wird [8]). Der Adel ganz allgemein besitzt das Interesse des Dichters, und die Erziehung und Sitte des Adels nimmt in seinen Epen eine hervorragende Stellung ein [9]). In der Odyssee wird uns an Telemach der höfische Bildungsgang vorgeführt, wie er ihn unter der Leitung der Göttin Athene genießt [10]).

1) α 384—404. 2) ο 533. 3) π 122. 4) Vgl. die in Anmerkung 1 angeführte Stelle der Odyssee. 5) ϑ 390 f. 6) Vgl. W. Jaeger, Paideia, Abschnitt: Kultur und Erziehung des homerischen Adels S. 45. 7) β 239. 8) Näheres s. G. Busolt, Gr. Staatsk. S. 317 ff. 9) Vgl. W. Jaeger, Paideia S. 44 ff. 10) Ueber die *παίδευσις* des Telemach s. Rudolf Pfeiffer, Die griech. Dichtung und die griech. Kultur S. 9 f.; W. Jaeger, Paid. S. 55 ff.

Den griechischen Staat als solchen aber finden wir bei Homer noch nicht, wenn auch die Ansätze zur Entwicklung der Polis aufgezeigt werden können. Troja ist eine Polis und der Schild des Achilleus läßt eine Polis vor unseren Augen entstehen, zusammen mit dem Leben, das in ihr herrscht[1]). Staatliches Denken gibt es noch nicht. Es besteht für jeden Adeligen die Verpflichtung — und zwar ist dies die höchste Verpflichtung — für das Vaterland mit größter Tapferkeit einzutreten[2]). Bevor wir uns aber weiter mit der Ethik des Adels beschäftigen, vergleichen wir zu den Anschauungen über das Amt des Königs, wie wir sie bei Homer antreffen, den andern Epiker der alten Zeit, Hesiod. Aus den Versen 81—90 des Proömiums zu seiner Theogonie erfahren wir folgendes: Dem König gebührt das Beiwort διοτρεφής und seine τιμή stammt von den Musen, den Kindern des Zeus. Von ihnen wird ihm auch die Gabe der Rede verliehen, die Fähigkeit mit geraden Rechtssprüchen Streit zu schlichten. ἀσφαλέως ἀγορεύων und ἐπισταμένως macht er großem Hader ein Ende. Nach Form und Inhalt ist seine Rede gut. Die Könige sind ἐχέφρονες. All das kommt von Zeus. So empfängt der Herrscher seine Weisheit von den Göttern, es ist die Weisheit, mit der er sein in der Polis vereinigtes Volk lenkt. Bei Thukydides werden wir einen grundsätzlichen Wandel eingetreten finden. Die enge Verbindung der Könige mit den Göttern deutet auch Pindar an, wenn er den Königen das Beiwort ἱεροί gibt[3]). Darin liegt gleichzeitig die Achtung vor dem König als Priester. Im homerischen Epos vollzieht der König das Opfer. In Athen ließ man dem königlichen Geschlecht das Amt des βασιλεύς, des Priesterkönigs[4]). Hesiod zeigt uns den König in seiner anderen Eigenschaft als Richter.

Der Adel in den Epen Homers steht schon gleichberechtigt neben dem König. Diese Entwicklung machen die griechischen Staaten alle durch, am ersten die in Jonien, in den Kolonien[5]). Mag diese Aenderung in Revolutionen oder in allmählichem Ablauf eingetreten sein, jedenfalls setzten sich die Aristokraten überall durch, sie bilden jetzt den Staat. Es ist ein reiner Klassenstaat, der da entsteht. Der Blutadel gibt ihm sein Gepräge[6]). Sein Stolz ist die Abstammung von den Göttern, das bessere Blut verleiht ihm größere Tüchtigkeit, verleiht ihm die ἀρετή[7]), mit der der Besitz unzertrennlich verbunden ist. Das Volk ist

1) W. Jaeger, Paid. S. 141. 2) Vgl. das Wort Hektors (*M* 243). 3) Pyth. V 131. 4) Vgl. Aristoteles Ἀθ. πολ. III 2 f. Ueber die Aufgaben und Herkunft des βασιλεύς auch LVII. 5) S. Busolt, Staatsk. S. 341 ff. 6) S. Max Pohlenz, Staatsgedanke und Staatsl. S. 15 f. 7) Ueber Adel und Arete s. W. Jaeger, Paid. S. 23—37.

ihm nur Mittel zum Zweck und der ist sein Staat. Die Auffassung der Aristokraten dieser Zeit vom Staat ist ganz anders als die unsrige. Sie tun alles für ihn, weil ihre eigne Gemeinschaft ihn darstellt. Für diese setzen sie sich ein und das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit schweißt sie aneinander.

Sie haben ihre Standesmoral, sie nennen sich ἐσθλοί, ἄριστοι im Gegensatz zu den andern, dem Volk, den κακοί, δειλοί[1]). Nur ihre eigne Gemeinschaft gilt ihnen. Eigentlich hatte niemand eine persönliche Moral, jeder hatte die Gemeinschaftsmoral zu seiner eigenen gemacht. In dieser Richtung lief auch die Erziehung der Söhne: sie geht darauf hinaus den einzelnen zum Typ zu erziehen, keiner darf ein eigenes Leben führen, keiner darf von innen heraus seine Persönlichkeit gestalten. Da sie den Staat bilden, trägt der Staat natürlich aristokratische Züge, die Staatsmoral ist die der Aristokratie. Mit den Göttern fühlen sie sich als ihren Vorfahren verbunden[2]) und ohne sie tun sie nichts. Aber man kann sie sich durch Opfer verpflichten.

Die Zugehörigkeit zum Adel bringt besondere Pflichten. Man verlangt Leistungen, Tapferkeit, Hingabe im Kampf. Nur der tüchtige Krieger gilt etwas. Die höchste Aufgabe der Aristokraten ist die Erhaltung der Polis, die sie vertreten. Als Abkömmlingen der Götter ist ihnen die politische Weisheit, die von den Göttern stammt, zuteil geworden. Früher besaß sie der βασιλεύς, jetzt überhaupt die ἄριστοι. Sie gehört mit zur ἀρετή.

Neben ihnen lebt das gewöhnliche Volk, der Demos, das gar keine Rechte besitzt. Dazu gehören alle die, die keinen bis auf die Götter zurückreichenden Stammbaum aufweisen können. In den beständigen Kämpfen, die die „Besten" mit ihren Nachbarn zu führen hatten, waren sie mit der Zeit auf die Hilfe des Volkes angewiesen. Im Volke regte sich auch immer mehr das Bestreben nicht ohne Schutz der Willkür des höheren Standes preisgegeben zu sein. Wir kennen den Beginn der Auflehnung gegen die βασιλῆες und die Forderung nach einem geordneten Zusammenleben, in dem nicht das Recht der Natur, das Recht des Stärkeren waltet, aus dem αἶνος des Hesiod von dem Habicht und der Nachtigall[3]). Es ist etwas Großes, was sich hier beim griechischen Volke zeigt. Das Selbstbewußtsein eines bisher unterdrückten Standes erwacht. Diese inneren Regungen äußern sich in den Forderungen nach geschriebenem Recht. Dessen Aufkommen bezeichnet den Anfang des νόμος-Staates, in dem

1) Diehl, Anth. Lyr. Theognis 183—192, 429—438 u. a. 2) Vgl. Hekataios, der noch um 490 seinen Stammbaum auf einen Gott zurückführt. 3) Ἔργα, 203—212.

der νόμος König ist. Die Aristokraten müssen den Wünschen des Volkes willfahren. Die Führer des Volkes in seinem Kampf um das Recht waren aber nicht Leute aus seinen eignen Reihen; denn zu lange war das Volk von der Führung abgeschlossen gewesen, es brauchte Jahrhunderte, bis aus ihm selbst Männer hervorgehen konnten, die es sich getrauten an seine Spitze zu treten, wenn sie dann auch oft versagten Im gewöhnlichen Volk war eben nichts von der Bildung zu spüren, die zur Führung in den damaligen Zeiten unbedingt nötig war und die ein Vorrecht des Adels bildete. An die Spitze des unzufriedenen Volkes stellten sich unzufriedene, ehrgeizige Aristokraten, die in dem engen Rahmen ihrer Standesgemeinschaft ihre persönlichen Ziele nicht mehr verfolgen zu können glaubten. Es tritt in der Frühzeit etwa um 600 eine Lockerung des festen Gefüges der aristokratischen Standesanschauungen ein. Wir sehen das bei einem Dichter dieser Zeit, bei Archilochos, der als Sohn eines Adeligen und einer Sklavin gegen die Adelsethik Sturm läuft. Jedenfalls macht sich um diese Zeit ein gewisser Individualismus geltend, der die Kräfte der Einzelperson entfaltet[1]). Aus der Tatsache, daß sich manche dieser Adeligen zu Tyrannen aufgeschwungen haben, also auch zu Beherrschern ihrer Standesgenossen, und aus ihren bedeutenden Leistungen können wir entnehmen, daß es sich um hervorragende Persönlichkeiten handelte. Ihnen war die Ethik ihres Standes zu eng geworden, innerhalb ihrer Gemeinschaft fühlten sie sich zu sehr behindert. So benützten sie die Kräfte des Volkes um sich selbst emporzuheben und sich oben zu halten.

In manchen Staaten kam es zu schweren Kämpfen zwischen Adel und Volk. Wir wissen davon aus Dichtern dieser Zeit. Was dem Volk in seinem Kampfe half, war die Uneinigkeit des Adels, die Erschütterung der alten aristokratischen Abgeschlossenheit. Der Adel war früher ein Adel des Blutes. Zu der vornehmen Geburt kam noch der Besitz. Hier bildete der Umschwung der wirtschaftlichen Verhältnisse einen tiefen Einschnitt[2]). Besonders durch die Koloniegründungen und ihren Verkehr mit dem Mutterland hatte sich eine tiefgehende Umgestaltung vollzogen. Diese wirtschaftliche Revolution hatte auch eine Aenderung der Standesmoral der Aristokraten zur Folge.

1) Zur Entwicklung der ethischen Anschauungen dieser Zeit s. Fritz Wehrli, Λάθε βιώσας. 2) Darüber s. Busolt, Staatsk. S. 169 ff. J. Hasebroeck, Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1931. Das Buch behandelt die Zeit bis zu den Perserkriegen. Besprochen Philolog. Wochenschrift 1934 Nr. 5, 54. Jahrgang Sp. 120 ff. und Gnomon 10 1934 S. 18 ff.

Nun geben sie sich selbst mit dem Handel ab ebenso wie die Kaufleute, die nicht adeligen Blutes waren. Damit war der Unterschied zwischen den Handelsherrn aus edlem und unedlem Geschlecht überbrückt und der Begriff „Vornehmheit", ursprünglich unbedingt mit göttlicher oder halbgöttlicher Abstammung verbunden, wird überhaupt zum Prädikat der Reichen. Aus der Aristokratie wird eine Plutokratie. Wir sehen diese Entwicklung in den meisten griechischen Staaten umso besser, als wir an dem spartanischen Staat ein Gegenbild haben. Hier war der Handel untersagt und die alten Begriffe blieben bis in die hellenistische Zeit. Entscheidend war die Zugehörigkeit zu dem alten herrschenden Stamm. Der Besitz der einzelnen war oft sehr gering, wenn er auch ein gewisses Maß nicht unterschreiten durfte. In Sparta blieben ὅμοιοι nur die Spartiaten. Die spartanische Erziehung ist ebenfalls ein Ueberbleibsel aus der alten Zeit und an ihr wird klar, wie sehr diese Erziehung nur auf die Bildung des Typs angelegt war und nicht der selbständigen, wertvollen Persönlichkeit gerecht wurde[1]). Die spätere Zeit hat es offenbar werden lassen, daß diese Art der Erziehung nicht richtig war und die Bildung der echten Persönlichkeit verhindert hat. In den andern Staaten hatte sich, wie wir darstellten, die alte Staatsethik verschoben und der Besitz allein hatte die Entscheidung über vornehm oder unvornehm zu fällen. Wir wissen, wie sehr Theognis dagegen angekämpft hat, er betont den Rassestandpunkt, stellt die ἐσθλοί gegen die κακοί[2]). Aber solche leidenschaftlichen Widerstände halfen nichts. Der wirtschaftliche Besitz ist auch für den Krieg wichtig. Die ὅπλα παρεχόμενοι waren von entscheidender Bedeutung im Krieg und sie verlangen auch ihre Rechte im Staat, der durch sie geschützt wird. Wir können die Entwicklung, die mit Ausnahme Spartas für die griechischen Kolonien und die griechischen Staaten im großen die gleiche ist, am besten verfolgen, wenn wir nur einen Staat ins Auge fassen, von dessen Werden wir die meisten und zuverlässigsten Nachrichten haben, Athen.

II. Die innere Entwicklung Athens bis in die Zeit des Thukydides[3]).

Könige herrschten anfangs auch in Athen[4]) und ebenso wie anderswo wurden sie von den Aristokraten abgelöst. Adel

1) S. dazu Wolfgang Knauth, Die spartanische Knabenerziehung im Lichte der Völkerkunde, in Ztschr. f. Gesch. d. Erziehung u. d. Unterrichts 1933 Heft 3 S. 151 ff. 2) Vgl. die auf Seite 11 Anm. 1 angegebenen Stellen. 3) Vgl. dazu Arist. Ἀθ. πολ. u. Wilamowitz, Arist. u. Athen. 4) Wilamowitz, Arist. II S. 126 ff.

und Reichtum entscheidet jetzt bei der Besetzung der Aemter: ἀριστίνδην καὶ πλουτίνδην[1]) werden die ἀρχαί gewählt. Das Volk hat nichts zu sagen. Alle Rechte lagen beim Adel, auch das Recht zu richten und nach den eigenen, ihm genehmen Gesetzen zu verfahren. Diese sind nur vom Standpunkt des Aristokraten und Reichen aus gemacht und nur diesen bekannt und von ihnen nach Gutdünken angewandt. Aber das zum Selbstbewußtsein erwachende Volk lehnt sich gegen die willkürliche Auslegung der Gesetze durch den Adel auf. Drakon zeichnet die Gesetze auf[2]). Ein neues Gefühl bemächtigt sich des Volkes: es sieht in sich selbst eine eigne Klasse gegenüber dem Adel. Bald wird die Kluft zwischen den beiden Parteien so groß, daß unbedingt die Brücke geschlagen werden muß, soll nicht der Staat, die Polis untergehen. Solon soll sie schlagen, ein Mann der Mitte; er ist Handelsherr aus adeligem Geschlecht[3]). Der Adel rechnet jetzt mit dem Volk; durch die Umgestaltung des Lebens gezwungen hat er seine bisherige Abgeschlossenheit gegenüber dem Volk aufgegeben. Solon übernimmt die ihm übertragene Aufgabe. Er will wirklicher διαλλακτής sein, der zu dem richtigen Verhältnis zwischen Adel und Volk verhelfen will. Dieses wird gestört, weil dem Volk und dem Adel der νόος δίκαιος oder νόος ἄρτιος fehlt[4]). Habsucht nimmt den Bewohnern des Landes diesen δίκαιος νόος und so kümmern sie sich nicht um die Gesetze der Δίκη. Diese waltet in der Welt und rächt früher oder später alle Verfehlungen der Menschen. Der Gedanke des Durchdrungenseins der Welt von der δίκη tritt bei Hesiod zum erstenmal in Erscheinung[5]), wenn auch zunächst noch in religiöser Färbung. Die Δίκη ist die Tochter und Botin des Zeus, ein Vergehen gegen sie wird von Zeus gestraft. Später bildet das Wirken eines gerechten Prinzips in der Welt oft den Gegenstand der Erörterung. Anaximandros läßt die Zeit ihren Richterspruch über das gesamte irdische Geschehen fällen[6]). Solon weist der Zeit schon vor Anaximandros die gleiche Rolle zu, wenn auch nur für das Leben der Menschen[7]). Anaximandros zeigt wohl noch einen etwas mystischen Zug, aber doch gelangt das philosophische Denken bei ihm klar zum Durchbruch[8]). Und auch schon vor ihm bei Solon überwiegt die philosophische Begründung. Seine Philosophie hat ihm die Einsicht in ein gesetzmäßiges Walten verliehen, es ist eine Einsicht des Verstandes. Mit dieser kann er als Warner auftreten: wenn die Bürger der

---

1) Arist. Ἀθ. πολ. III 1. 2) Wilamowitz, Arist. II S. 76 ff. 3) Ueber Solon: Wilamowitz, Arist. II S. 39 ff. 4) frg. 3, 7; 5, 10. 5) Ἔργα 256 ff. 6) W. Jaeger, Paid. S. 217 ff. 7) frg. 3, 12 ff. 8) frg. 9 D.

Polis sich von der δίκη lösen, folgt unaufhaltbar die innere Zwietracht und dann können selbst die Götter die Stadt nicht mehr retten[1]); denn sie sind die Vollstrecker der τίσις der δίκη. Steht bei Hesiod die δίκη noch unter Zeus, der ihre Bitte um Hilfe erfüllt, so ist bei Solon die δίκη oberstes Prinzip. Nach diesem Prinzip geht er auch bei der Ordnung des Staates vor, der δίκη gemäß sollen die Aufgaben verteilt sein. Das bedeutete wiederum einen gewaltigen Umschwung im Denken der Zeit. Wir erinnern uns daran, daß in der vorepischen und epischen Zeit die politische Befähigung, die die politischen Aufgaben erfüllen kann, dem König und dann dem Adeligen kraft ihrer Abstammung von den Göttern verliehen war. Wenn nun Solon im Staate den νόμος δίκαιος als obersten Gesetzgeber einsetzt, dann erschüttert er diese alte Anschauung von der göttlichen Herkunft der politischen Befähigung; denn der δίκαιος νόμος ist eine Ordnung, die auf einer vernünftigen, allgemein gültigen Form aufgebaut ist, welche vom Verstand des Menschen geschaffen wird. Solon bringt damit ein stark philosophisches Element in seinen Staatsaufbau, das Denken erobert sich jetzt seinen Platz. Und dieses ermöglicht ihm auch die wahre Ursache der Verderbnis in der Polis zu erkennen. Nicht die Götter wollen den Untergang der Stadt, ewig müßte nach deren Willen die Stadt bestehen; die alleinige Schuld liegt bei den Bürgern, es ist ihre δυσνομίη, die aus dem moralischen Tiefstand entspringt; denn hieraus entsteht alles Unheil[2]) und die Abwendung von den Göttern. Darin liegt wieder, daß die Menschen selber es sind, die sich ihr Leben gestalten, nur fehlt es ihnen an der wahren, inneren Durchbildung. Der größte Fehler der Bürger ist ihre Habgier. Das Geld, der Besitz an Land und der Reichtum, der im Handel erworben ist, spielen nach der wirtschaftlichen Umwälzung eine entscheidende Rolle. Dem muß auch Solon Rechnung tragen. Und er sucht auch eine vernunftgemäße Ordnung, die die äußeren Verhältnisse der Bürger berücksichtigt, zu schaffen und vernunftgemäß die Rechte und Pflichten zu verteilen. Das geschieht in der timokratischen Ordnung. Sie verleiht der inneren Umwälzung im Denken, die durch die Aenderung der wirtschaftlichen Verhältnisse hervorgerufen war, ihren äußeren Ausdruck. Nicht mehr die adelige Geburt entscheidet, sondern der Reichtum; den Reichen gebührt die Verwaltung des Staates. Bestimmend für die Befähigung ein Amt zu verwalten ist das persönliche Geschick sich Reichtum zu erwerben und ihn sich zu erhalten. An die Stelle

---

1) Solon frg. 3, 1 ff. 2) frg. 3.

des bisherigen, stark religiös beeinflußten staatlichen Denkens war das selbständige, vom Menschen ausgehende Denken getreten, das den Unterschied nicht in der Geburt sieht.

Mag Solon auch den Gegensatz der Geburt in der timokratischen Ordnung bereinigt haben, gerade mit ihr hat er dem andern Zwiespalt, dem zwischen reich und arm, eigentlich gesetzliche Bestätigung verliehen. Und der Vorrang, den der Adel gegenüber den andern durch seine Geburt besaß, konnte durch eine äußerliche Ordnung auch nicht ausgerottet werden, jedenfalls läßt sich in der ganzen athenischen Geschichte das Bestreben der aristokratischen Oligarchen verfolgen sich die ihnen ihrer Meinung nach kraft ihrer Geburt zustehende oberste Stellung in der Polis zu erringen. Doch nehmen wir unter dem Adel selbst eine zwiespältige Gesinnung wahr: die einen stehen tatsächlich auf Seite des fortschrittlichen Denkens und sehen nur in der Zusammenarbeit aller Bürger das Heil der Stadt, sie wollen die Kräfte, die im Volke liegen, dem Staat zugute kommen lassen und stellen sich aus Ueberzeugung auf die Seite des Demos, diese Richtung konnte erst viel später zum Durchbruch gelangen. Perikles gehört zu ihr, wie Thukydides uns zeigt. Die andern beharrten auf ihrem alten Vorrecht und in ihrem Egoismus benützten sie das Volk dazu ihren Bestrebungen zum Sieg zu verhelfen; bei Thukydides werden wir an Alkibiades ein sprechendes Beispiel dafür finden.

Nach Solon brach bald wieder der Kampf im Innern aus, der dauerte, bis Peisistratos als Tyrann Ordnung schuf. Peisistratos war ein Adeliger und er benützte das Volk um seine eigenen Ziele durchzuführen. Was er in der Polis tat, sollte seine Herrschaft befestigen.

Nach den Jahren der Ruhe und des Glanzes wurde Hippias, der sich zum Tyrannen in dem uns geläufigen Sinn entwickelte, vertrieben. Als Begleiterscheinung und als Folge der Vertreibung der Tyrannen tritt die Gefahr des Zwiespalts unter den Aristokraten selbst hervor. Die Anhänger der ehemaligen Tyrannis und ihre Gegner bekämpfen sich und dieser innere Kampf führt zu einer außenpolitischen Gefahr. Im Verlauf der Befreiung wenden sich die Adeligen an die Spartaner, die ihnen auch zu Hilfe kommen. Diese Handlungsweise der Aristokraten ist charakteristisch auch für die Folgezeit. Der Adel in allen griechischen Staaten nimmt sich, soweit er kastenmäßig denkt, das aristokratische Sparta zum Vorbild [1]). Wie oft haben die oligarchisch gesinnten Adeligen in Athen mehr oder weniger geheime Verbindungen mit Sparta geknüpft [1]).

1) Thukydides weist III 82, 1 darauf hin, daß in den στάσεις die Oligarchen sich immer an Sparta wandten.

Nur für kurze Zeit waren Volk und Adelige gegen die Tyrannenfreunde einig gewesen. Bald brachen die alten Parteistreitigkeiten wieder aus. Kleisthenes stellt sich an die Spitze des Demos und er schafft nun erst die demokratische Ordnung, die Isonomie, in Athen. Vielleicht war dies das erstemal, daß das Volk Forderungen stellte, die ein Adeliger erfüllte um sich an der Spitze zu halten. Mit dem errungenen Erfolg gab sich das Volk einstweilen zufrieden und es tritt für die Verteidigung des Landes gegen äußere Feinde ein. Kleisthenes war ein Alkmeonide, einer aus dem Geschlecht, das bei der Vertreibung der Peisistratiden führte. Die Forderungen, die das Volk jetzt an ihn stellte, mögen die Bezahlung für seine Hilfe gewesen sein. Jedenfalls hat er selbst durch die demokratische Ausgestaltung der Verfassung seine Stellung sichern wollen, was immerhin schon eine Abhängigkeit vom Volke bedeutet. Der Demos aber war auf der Leiter, die ihn zu den Rechten des Adels hinaufführen sollte und die er zur Zeit Solons angelegt hatte, ein Stück emporgestiegen.

Und nun beginnt das Volk sich immer mehr am Staatsleben zu beteiligen, es gewinnt allmählich einen Einblick in die Polis, der bis jetzt nur den Angehörigen der oberen Klassen vorbehalten war. Aber das Volk zu führen versteht keiner, der selbst aus den unteren Schichten stammt.

Während der auf Kleisthenes folgenden kurzen Periode der Ruhe erstarken die Kräfte des Adels wieder, der für sich die Herrschaft fordert. Die Partei der Peisistratiden wächst wieder heran und tritt in Beziehungen mit auswärtigen Feinden Athens, mit Persien. Dorthin ist Hippias geflohen und hetzt zum Krieg gegen Athen um sich wieder an die Spitze zu stellen. Sein Versuch scheitert bei Marathon.

Trotz der Abwehr dieses Angriffs kann in Athen die Partei der Oligarchen sich festigen. Schließlich müssen sie sich doch beugen gegenüber der andern Partei der Adeligen. Nun wird das Vorrecht des Archontats auf die zweite Klasse ausgedehnt, die politischen Aemter werden nicht mehr gewählt, sondern gelost.

Die Kriege Athens bis zu den Perserkriegen waren aus Ursachen entstanden, die zumeist auf dem Gegensatz unter den Aristokraten beruhten. Dieser dauerte weiter an. Vorübergehend herrschte Einigkeit im Jahre der höchsten Gefahr 480. Zwei Gegner in Athen verkörpern die beiden verschiedenen Auf-

1) Thukydides erzählt davon bei dem Bericht von dem Umsturz des Jahres 411 s. u. S. 99.

fassungen: *Aristeides* und *Themistokles*. Der eine vertritt den Konservativismus, der jedem Fortschritt abhold ist: der andere fühlt revolutionär; es ist klar, daß er das Volk auf seiner Seite hat. Dabei aber verliert er den Blick für die realen Möglichkeiten nicht, er versteht das Volk zu leiten, er ist sein Herr, wirklicher Führer. Später fällt er den Anschauungen seiner Standesgenossen zum Opfer. Denn bald nach den Befreiungsschlachten tut sich die alte Zwietracht unter den Adeligen wieder hervor. So stehen auf der einen Seite die Männer des Volkes, auf der andern die Oligarchen. Diese folgten ihrem Standesgefühl, nicht dem Bewußtsein einem Volk anzugehören, sie machten sich nicht das zur Richtschnur ihres Handelns, was der Gemeinschaft nützte. Sie sahen nur immer das Recht, das einmal ihrem Stand eigen war: das Recht ohne Rücksicht auf die andern, auf die Masse, den Staat als den ihrigen zu leiten.

Die Zeit nach 480 ist von dem Kampf zwischen Volk und Oligarchen erfüllt. Und nun fassen wir unter den Begriff „Volk“ auch diejenigen Adeligen, die auf seiner Seite standen. Die Oligarchen folgen ihrer Gefühlspolitik und wollen mit Sparta ein freundschaftliches Verhältnis ohne zu bedenken, daß Athen dann nie selbständig werden konnte. Das Volk aber ließ sich von Themistokles führen; er hatte es gewagt *Athen gleichberechtigt neben Sparta* zu stellen und es auf das Meer als das ihm zustehende Tätigkeitsfeld zu weisen[1]). Damit hatte er eine grundlegende Aenderung in der Politik Athens herbeigeführt. Erst von jetzt an konnte Athen nach außen hin mächtig auftreten. Bis auf Themistokles war es eben einer von den vielen Staaten Griechenlands gewesen. Nun erkennt Athen in Sparta seinen dauernden Gegner und bald sollte es zu offener Feindschaft kommen. Im Kampf gegen die Perser hatte Athen die Führung an sich gerissen. Der attisch-delische Seebund übertrug der Stadt den Schutz seiner Mitglieder. Bis Kleinasien reichte Athens Einfluß, es befuhr mit seiner Flotte ungehindert das ägäische Meer. Weiter unten werden wir an Hand des Thukydides diese Entwicklung Athens genauer verfolgen.

Die starke Beanspruchung der Machtmittel der Stadt in dieser Zeit bedingte das Heranziehen auch der untersten Klasse des Volkes zum Kriegsdienst. Es ist kein Wunder, daß diese nun auch mehr politische Rechte für sich verlangte und erhielt. Die damaligen Führer des Volkes sind revolutionär, demokratisch wie Themistokles. *Perikles* ist wirklich von dem Gedanken dem Demos zu helfen erfüllt, er fühlt sich in dessen

1) S. die Erzählung von dem athenischen Mauerbau bei Thukydides I 90ff.

Gedankenwelt ein und lernt sich hier auskennen. Ihm wird auch die Leitung des Staatswesens übertragen, sein Amt ist das des Oberstrategen, der auch die Politik des Staates lenkt.

Perikles vereinigt um sich den Demos, die eine Klasse in Athen und einen Teil des Adels. Er selbst stammt aus dem höchsten Blutadel Athens, er gehört, wie uns Herodot berichtet, zu dem Geschlecht der Alkmeoniden[1]). Von jeher läßt sich, wie wir sahen, der Demos von den Aristokraten führen: aber es gibt nur wenige im Adel, die es tatsächlich auch innerlich mit dem Volke halten. Natürlich nehmen die Aristokraten alle am Staatsleben teil, von Jugend auf werden sie für den Staat erzogen; aber gleichzeitig wird ihnen auch das Bewußtsein eingepflanzt einem höheren Stand anzugehören. Und dieses leidenschaftliche Bewußtsein läßt das andere gar nicht aufkommen, nämlich sich zusammen mit dem Demos als eine Gemeinschaft zu fühlen.

Das ist das große Problem, das die Geschichte eines jeden Volkes beherrscht, aber auch das Leben eines jeden Menschen entscheidend beeinflußt: *das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft*[2]). Jeder steht, mag er es zugeben oder nicht, in seinem Volk. Damit wird die Forderung der Einordnung in diese Gemeinschaft an ihn gestellt. Aber diese Einordnung kann verschieden sein: mechanisch der Masse folgend, gezwungen oder freiwillig. Der Massenmensch ist für die Gemeinschaft nur insofern von Wert, als er sich führen läßt, sich völlig passiv verhält und nichts von sich aus sondern nur deswegen tut, weil es die andern auch tun. Der aber, der in die Gemeinschaft gezwungen wird und aus Zwang in ihr mitarbeitet, bildet stets eine Gefahr für sie. Uebrig bleibt der, der sich freiwillig in sie stellt. Auch bei diesen Menschen muß ein Unterschied gemacht werden. Freiwillig kann auch einer in der Gemeinschaft tätig sein, der es tut um Unannehmlichkeiten zu vermeiden oder um egoistische Ziele besser verfolgen zu können. Wirklichen Wert für das Ganze besitzt nur der, der voll und ganz das Volk bejaht, der vielleicht sich selbst überwinden, der ein Stück von sich selbst aufgeben muß um dem Größeren dienen zu können. Solche Menschen sehen es für eine sittliche Pflicht an dem Staat sich hinzugeben, sie halten es für eine sittliche Aufgabe um der Gemeinschaft willen Opfer zu bringen. Der Wert eines Staates — jeder Staat hat seinen inneren Wert, seine Moral — ist davon abhängig, wieviele solcher Menschen, die wahrhafte Persönlichkeiten und

1) Herodot VI 131. 2) S. darüber Theodor Litt: Geschichte und Leben, Teubner 1918; ders., Zur Gestaltung des Geschichtsunterr. in der Schule, in „Geschichtliche Abende“: 10 Vorträge im Zentralinstitut f. Erz. u. Unterr. Auch Ed. Spranger, Lebensformen.

von sozialem Geist erfüllt sind, in ihm leben. Die Ausbildung der eignen Persönlichkeit genügt nicht. Das Individuum muß auch in und für die Gemeinschaft leben. Nur solche Menschen können auf die Masse, die niemals vergehen wird, wirken, nur sie können die Gemeinschaftsmoral heben. Wir werden sehen, welch große Bedeutung Thukydides dieser Frage nach dem richtigen Verhältnis des einzelnen zum Staat und nach der *Bedeutung des einzelnen im Staat* zuweist.

Wir verfolgten die innere Entwicklung des athenischen Staates bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Klassengegensätze. Dabei haben wir zu zeigen versucht, wie der Zwischenraum zwischen den beiden Polen δῆμος und ἄριστοι sich verringerte, wie aber im Adel selbst zwei sich gegenseitig bekämpfende Strömungen entstanden. In Athen war kein Angehöriger der Aristokratie ein Massenmensch, wie wir ihn oben geschildert haben, dafür sorgte schon die Erziehung. Nur das zog den Trennungsstrich im Adel, ob einer seine Zugehörigkeit zu ihm über die Zugehörigkeit zum athenischen Volk als Ganzem stellte oder nicht. Die Oligarchen taten das erste. Sie vertraten ihre Klasse, und Athen selbst als πόλις gegenüber den andern πόλεις trat in den Hintergrund[1]). Der Demos aber stellte die große Masse dar, welche Athen bevölkerte. Sie dachte auch nur an sich, läßt sich aber zunächst bis auf Perikles von Aristokraten leiten[2]), die Athen auf eine höhere Machtstellung heben wollen. Diese letzteren bilden die den Staat tragende und führende Schicht.

Natürlich wissen auch die Aristokraten, die es mit dem Volk halten, daß sie sich von diesem durch ihren Adel unterscheiden. Auch sie sind noch an ihren Stand gebunden und verlieren allen Halt, wenn sie diese Gemeinschaft verlassen und in die Verbannung gehen müssen. Immer noch lag die *alleinige politische Erziehung beim Adel*, dieser ist von vornherein zur geistigen und politischen Führung bestimmt und daraufhin zielt auch die gesamte παιδεία. Körperliche und geistige Bildung ist untrennbar mit der politischen verknüpft; beides zusammen erfordert den ganzen Menschen. Der Aristokrat in Athen verwendet auch seine volle Zeit hiefür. Arbeit der Hand gibt es für ihn nicht, er ist wirklich nur für den Staat da, d. h. natürlich auch für seine Interessen; in diesem Sinn ist er ganz Staatsbürger.

---

1) Thukydides zeigt das in Buch VIII, wo er das Treiben der Oligarchen im Jahre 411 schildert. S. u. S. 99. 2) Arist. Ἀθ. πολ. XXII zeigt den Umschwung in der Leitung des Staatswesens nach Perikles. Dabei sagt er, daß damals zuerst das Volk einen aus seinen eigenen Reihen und nicht vom Adel an seine Spitze gestellt habe.

Mit dem damaligen Staatsgefühl ist aufs engste die Religion verbunden, ja sie ist das Uebergeordnete, das das Staatsgefühl in sich enthält. Unter den Schutz seiner Götter steht ja besonders Athen, Solon schon erzählt uns davon[1]). Athene ist die Stadtgöttin, die Tochter des gewaltigen Zeus. Zu ihr schauen die Athener in echtem, naiven Vertrauen auf, ihr zu Ehren feiern sie das große Fest der Panathenäen. Und in diesem Gefühl sind sich Volk und Aristokraten einig.

Die *Staatsgesinnung der Zeit* lernen wir genau aus Aischylos und Sophokles kennen. Es walten ewige, unabänderliche Gesetze, die ἄγραφοι νόμοι, und Zeus, der Oberste der Götter, leitet nach ihnen die Welt. Diese Gesetze haben eine religiöse Grundlage. Das ist noch die Ansicht wie zur Zeit Hesiods und Solons, wo die δίκη herrscht. Die ἄγραφοι νόμοι waren auch von den Herrschern zu beachten, andernfalls sie der Strafe der Götter verfielen[2]). Damit war auch der kleinste Bürger der Polis geschützt; denn auch er ist ein Teil des κόσμος, der Polis, in der die δίκη waltet. Der Staat gilt als ein κόσμος, als eine Rechtsordnung. Bei Aischylos bildet diese Anschauung die Grundlage der Eumeniden. Und hier wird wie bei Solon das Glück des Landes an die Beachtung der Gesetze, an die Bewahrung der Ordnung gebunden. Aischylos lehrt das χρηστὰ τῇ πόλει und Aristophanes läßt in der Unterwelt zu ihm gesagt werden: „Zieh hin und rette meine Stadt mit guten Gedanken und bilde die Toren, denn viele sind ihrer“[3]).

All das sind Gedanken, die innerpolitische Verhältnisse berühren, zu einer Betrachtung außenpolitischer Ideen und Normen ist Solon noch nicht gekommen; das tat erst Aischylos in den Persern. Der griechische Staat als die Darstellung des κόσμος, der Rechtsnorm, der Freiheit muß gegen die Willkür von außen verteidigt werden.

Wir kommen damit wieder auf die *Bedeutung des griechischen Staates*, der Polis, *für den einzelnen Politen* zurück[4]). Sie war überhaupt die Lebensgrundlage für die freien

---

1) Solon frg. 3, 1 ff. 2) Ueber den ἄγραφος νόμος s. Soph. Ant. 450 ff. Aj. 1130, 1343; Oed. tyr. 863 ff. Dann die Arbeit von R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος in den Abh. sächs. Ges. Wiss. XX. 3) Aristophanes, Frösche 1500 ff. Nach R. Pfeiffer, Die griech. Dichtung u. d. griech. Kultur S. 19 ff. vgl. auch W. Jaeger, Paid. S. 477 f. 4) An Literatur sei genannt: Fustel de Coulanges, Der antike Staat, Uebers. v. P. Weiß; W. Jaeger, Paid. S. 151 ff.; ders. Die griech. Staatsethik im Zeitalter des Platon; ders. Die Erziehung des polit. Menschen und die Antike, Zeitschr. Volk im Werden, Heft 3, auch im Sonderdruck. J. Kaerst, Gesch. d. Hellenismus I S. 1 ff. M. Pohlenz, Staatsgedanke u. Staatsl. S. 9 ff. A. Rehm, Der Grieche u. sein Staat, Ztschr. Das Hum. Gymn. 1921 S. 49 ff. Wilamowitz, Staat u. Gesellschaft d. Griechen (Kult. d. Gegenw., Teil II, Abt. IV 1).

Bürger. Ohne die Polis konnte sich der einzelne sein Leben gar nicht denken, für sich selbst war er nichts. Die einzige uns bekannte Ausnahme im athenischen Staat vor der Zeit der Sophisten ist Themistokles. Wir unterlassen es näher auf die Bedeutung der Polis für das Individuum einzugehen; wir verweisen auf die S. 21 Anm. 4 angegebene Literatur. Jedenfalls dürfen wir feststellen, daß der Bürger an sich, der Privatmann in seinem ἴδιος βίος als Kaufmann, Grundbesitzer u.s.w. keine vollkommene Befriedigung fand. An erster Stelle stand ihm bis in die Zeit der Sophistik immer der κοινὸς βίος, das Leben für den Staat[1]). Wenn er aus diesem ausgeschlossen war, hatte er die Wurzeln auch für seinen ἴδιος βίος verloren. Und jeder genoß auch nur als πολίτης in des Wortes vollster Bedeutung die Achtung der andern. Demnach bedeutete der Staat alles, die Person allein ohne ihn nichts. Jeder fühlt sich „als unmittelbar aktiv mitwirkendes Glied der politischen Gemeinde" [2]).

Der Gegenschlag gegen diese völlige Beanspruchung des Individuums durch den Staat und gegen die Bedeutungslosigkeit des einzelnen als solchem mußte kommen und er kam um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Damals begann die Erschütterung des alten Staatsgefühls und des naiven, religiösen Glaubens. Wir können von einer Wende in der Staatsauffassung reden. Zunächst kritisiert man den eigenen Staat, den eigenen religiösen Kult. So naiv und innerlich der Glaube bis dahin war, so unduldsam war er auch. Die Unduldsamkeit, mit der die δεισιδαίμονες Ἀθηναῖοι früher gegen jede Art von Kritik vorgegangen waren, wird nun selbst auf ihre Berechtigung hin geprüft durch die Frage, woher denn der Kult, die Religion stamme, ob sie nicht vielleicht von den Menschen selbst gemacht sei. Die alte geschlossene attische Weltanschauung, die durch die Religion zusammengehalten war, löst sich durch diese Angriffe auf die Religion auf und das mußte auch eine Wandlung des Staatsgefühls zur Folge haben. Die Träger dieser Angriffe waren die Sophisten, die selbst nicht aus Attika stammten; aber die attischen Menschen jener Zeit waren für ihre Kritik übenden Lehren aufgeschlossen.

1) Wir weisen hier auf die ähnliche Auffassung bei den Römern hin, wie sie Rich. Heinze in seinem Buch: „Die Augusteische Kultur", Teubner 1930 auf S. 27 klarlegt: Der Römer unterscheidet zwischen der res privata, dem persönlichen Besitz und der res publica, dem Gemeingut, an dem jeder einzelne teilhat, der zum populus gehört. „Somit habe ich ein Recht an die res publica, und dieses Recht legt mir Pflichten auf, ähnlich denen, die ich gegenüber meiner res privata erfülle: beides im wohlverstandenen eigensten Interesse." 2) A. Rehm, Die Antike u. d. Deutsche Gegenwart, S. 35.

Immer schon war im einzelnen Kritik geübt worden. Sie beginnt bei den Ioniern, den Begründern der Wissenschaft[1]). Auch bei Solon finden wir kritische Auslassungen und zwar über die Tyrannis[2]). Hervorgerufen waren sie durch sein vernünftiges Denken. Ziemlich früh gab es eine philosophisch gehaltene Kritik am Staat in Ionien bei dem größten philosophischen Individualisten, Heraklit: er spricht von der übeln Gleichmacherei der Demokratie, die keinen Großen dulden kann[3]). Aischylos fügt in seinen Prometheus viel Kritik an dem obersten der Götter ein. Man darf also behaupten, daß ein gewisser kritischer Geist schon vor den Sophisten lebte. Solche kritischen Auseinandersetzungen gehören zum Leben und fördern es. Nur durch die Neigung zur Kritik war überhaupt die Wissenschaft erst möglich geworden; sie zeichnet den Griechen vor dem Orientalen aus. Ihr verdanken wir auch die Größe des thukydideischen Werkes und nur wenn wir die Zeit und ihre Spannungen kennen, in der es entstand, können wir seine Gedanken völlig verstehen. Jetzt in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts waren diese kritischen Spannungen immer mehr angewachsen und mußten sich schließlich entladen. Dieser Vorgang, zunächst bei den übernommenen religiösen und sittlichen Anschauungen ansetzend, hat im Laufe weniger Jahrzehnte das Vorrecht des Staates dem Individuum gegenüber zerstört und dem Individuum seine schrankenlose Freiheit gegeben. Es war die Sophistik, die das fertig brachte. Ihre Tätigkeit wirkte für das staatliche Leben völlig umstürzend. Das lag wohl gar nicht im Sinne der großen Sophisten. Protagoras ist dem Staat gegenüber konservativ, er erklärt αἰδώς und δίκη für die Grundlagen des Staates[4]). Aus diesen beiden Bedingungen entspringt die πολιτικὴ ἀρετή. Für Protagoras ist diese demnach nicht „formelle Fähigkeit, sondern Sittlichkeit" [5]). Daß es aber zur Erschütterung des Bestehenden kam, das lag an den Schwächen der Sophistik, es kam aus einer gewissen Unausgeglichenheit im Denken selbst. Außerdem gelang es den Sophisten nicht, feste, neue Grundlagen für die von ihnen aufgehobenen alten religiösen zu finden. Auch Protagoras hatte seine Forderung nach αἰδώς und δίκη nicht in allgemein gültiger Form begründen können, er trägt sie in ein mythisches Gewand gehüllt vor. Wenn es die Sophisten auch nicht wollten, die Erschütterung des religiösen Glaubens, dem sie alle skeptisch

1) Darüber handelt O. Regenbogen, Herodot u. sein Werk, Antike VI 1930 S. 207 f. 2) Solon frg. 23. 3) Heraklit frg. 121 Dl[5]. 4) Platon, Prot. 322 c. 5) M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 80 ff., wo er über Protagoras spricht.

gegenüberstanden [1]), brachte auch die Erschütterung des Staatsgefühls mit sich.

Die Sophisten sind „keineswegs in ihrer Gesamtheit staatsfeindlich. Aber sie wurzeln freilich im ganzen in einem Individualismus, der eine Gefahr für das bisherige Staatsgefühl bildet" [2]). Sie stellen den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung und suchen von ihm aus die menschlichen Einrichtungen zu erklären. Die Sophisten sind Menschen, die in Attika nicht zu Hause waren und meist ein Wanderleben führten [3]). Schon damit bekundeten sie, daß sie sich nicht mit einer Polis verbunden fühlten und sich von deren Zwang freigemacht hatten. Sie hatten das Gefühl, freie, von keinem Kollektivwesen abhängige Persönlichkeiten zu sein [4]) und deswegen wagen sie sich auch an die Kritik der Religion und ihres Schützers, des Staates. Sie betonen das Recht des einzelnen, der überall durch die Gebote der Religion und des Staates eingeengt sei, die doch selbst nur von Menschen herstammten. Ihr Kampf mußte natürlich auch besonders der bisherigen Klasseneinteilung gelten, die nach Geburt und Reichtum die Aemter verteilte. Sie strebten die Demokratisierung an, die die öffentlichen Stellen nach der Fähigkeit verleiht. Diesen durchaus richtigen Gedanken greift auch Thukydides auf [5]). Aber nun gilt es noch zu prüfen, welch eine Fähigkeit die Sophisten meinten. Es kam ihnen größtenteils nicht auf die Persönlichkeit und ihren sittlichen Wert an, sondern sie sahen in dem den wertvollsten Menschen, der durch Wissen und rednerische Bildung sich auszeichnete. Diese suchten sie zu heben und so wurden sie zu Lehrern eines praktischen, weltklug machenden Wissens. Darin sehen sie ἀρετή. Hippias von Elis strebt darnach durch das Vielwissen im öffentlichen Leben eine Rolle zu spielen. In Platons Dialog Menon bestimmt Menon die ἀρετή als die Fähigkeit Staatsgeschäfte zu führen, seine Freunde zu fördern, seine Feinde zu schädigen, sich selbst aber vor jedem Mißgeschick zu bewahren [5]). Die ἀρετή beruht also nicht auf den inneren Werten der Persönlichkeit, die sich völlig dem Staate hingibt, sie ist vielmehr die Fähigkeit sich im öffentlichen Leben durchzusetzen mittels der intellektuellen Bildung und der Redekunst. Diese Fähigkeit wurde erreicht durch die „Uebermittlung enzyklopädischen Wissensstoffes und die formale Geistesbildung mit ihren verschiedenen Bezirken" [6]). Verbunden mit der Kunst der Rhetorik nannte man das neue Bildungsideal „Erziehung zur πολιτικὴ ἀρετή". Denn „daß der einzige Inhalt aller öffentlichen Beredsamkeit der Staat und seine Angelegenheiten sind, versteht sich damals von selbst" [1]). Was die Sophisten mit dem neuen Ideal der πολιτικὴ ἀρετή meinten, hat uns Platon an mehreren Stellen überliefert [2]). Ihre Hauptaufgabe also sahen die Sophisten darin in diesem neuen Sinn für den Staat zu erziehen. Ihnen wurden auch die jungen aristokratischen Athener anvertraut. Denn dieses Bildungsideal ergriff in dieser Zeit die ganze gebildete Schicht [3]).

1) Prot. frg. 4 D II [3] S. 229. 2) M. Pohlenz. Staatsged. S. 41. 3) Ueber das Leben der Sophisten: H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Teubner 1912. 4) Dazu auch: R. Müller-Freienfels. Bildungs- u. Erz.-gesch. bis zum Ausgang der Antike. Quelle u. M. 1932 S. 75. 5) Im Epitaphios II 37, 1. 5) Menon 71 E. 6) W. Jaeger. Paid. S. 371.

Auch hier mußte es in der Stellungnahme gegenüber der geistigen Umwälzung Unterschiede geben; wir finden unter den Aristokraten Männer, die über dieser rhetorischen Kunst nicht vergaßen, daß nur die wirkliche, politische Bildung die echte politische Fähigkeit verleihe. Es gab aber in Athen auch solche, und das war wie immer und überall die Masse, die über dem technischen, äußerlichen Können die wahrhafte Bildung verachtete. Thukydides hat uns die Auswirkungen dieser Art von Bildung auf das Staatsleben geschildert.

Im folgenden soll nun gezeigt werden, wie sich die sophistische Geistesbildung im athenischen Staat geäußert hat. Bis in diese Zeit herein — es ist die Zeit, in der Thukydides geboren wurde (um 454) — gab es tatsächlich in Athen nur eine beschränkte Anzahl von Bürgern, die von der von uns geschilderten alten Staatsauffassung mit all ihren Erfordernissen der geistigen und politischen Bildung erfüllt waren. Das war auch gar nicht anders möglich gewesen, da ja für diese Durchbildung und das öffentliche Leben sehr viel Zeit nötig war und diese nur die Reichen, die sich Sklaven hielten, aufbringen konnten. Die ärmeren Schichten der Bevölkerung mußten dem Erwerb nachgehen und konnten nicht nur für den Staat leben. Ebenso konnten sich um die Aemter, die verlost wurden, nur solche bewerben, die Zeit hatten. Selbstverständlich war das auch bei dem gewählten Amt der Strategen der Fall und auch als Richter und Geschworener und als Teilnehmer an den Sitzungen des Rats brauchte man Zeit. Für die politische Tätigkeit aber wurde man nicht bezahlt.

Die durch die Sophistik angebahnte Umwälzung der Anschauungen überträgt sich aber besonders auf die Masse. Deren

1) W. Jaeger, Paid. S. 369. 2) Prot. 318 e; Gorgias 491 b; 520 b. 3) Ueber das neue Bildungsideal: H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung; W. Jaeger, Paideia, Abschnitt: die Sophisten als bildungsgeschichtliches Phänomen S. 364—377.

Selbstgefühl war durch die Teilnahme an den Perserkriegen, die den Ausschlag gegeben hatte, entfaltet worden und nun will die Masse ebenso wie die andern auch wirklich den Staat mit gestalten. Sie erringt sich auch große Rechte. Sobald aber die Masse, die vom Erwerb lebte, zur Bedeutung für das Staatswesen gelangte, mußten die Interessen des Staates und der persönlichen Tätigkeit, die dem Erwerb diente, miteinander in Konflikt geraten. Man wollte sich dem Staate widmen, darunter aber mußte der Erwerb leiden. Als Abhilfe erfand man Diäten, Perikles führte sie ein; man erhielt Geld, wenn man als Richter oder in der Ratsversammlung tätig war. Das bedeutete einen tiefgreifenden Umschwung. Langsam mußte der Staat zum Ausbeutungsobjekt werden, der Staat, für den Aemterinhaber bisher um der Ehre willen arbeiteten. Nun fehlte der persönliche Einsatz; man wollte leben, dabei aber am Staatsleben sich beteiligen, so mußte es zwangsläufig kommen, daß man den Staat nach seinen persönlichen Interessen zu lenken suchte, indem man, angeregt von der neuen, den Menschen betonenden Richtung der Sophistik, einem schrankenlosen, demokratischen, individualistischen Freiheitsgefühl sich hingibt. Dieses läuft immer auf das nämliche Ziel hinaus: aus dem Staat, aus der Gemeinschaft, in der man lebt, möglichst viele Vorteile für sich herauszuschlagen ohne aber dabei auf die Lebensnotwendigkeiten der andern Rücksicht zu nehmen. Wie sich dann dieser Standpunkt ausgewirkt hat, soll später an dem Bericht des Thukydides gezeigt werden.

Mit diesem Umschwung der Staatsgesinnung in der Polis war der Liberalismus in seiner schlimmsten Form hereingebrochen. Damit ist nicht gesagt, daß der einzelne sich vom Staatsleben zurückgezogen hätte. Die Teilnahme daran war die gleiche geblieben, ja sie hatte sich sogar verbreitert, aber sie lag auf einer andern Ebene als früher. Man stellte nicht mehr die Gemeinschaft in den Vordergrund, der der einzelne zu dienen habe, sondern das Einzelich, das aus dem Staat herausholen will, was es kann. Wenn wir das so scharf ausdrücken, dürfen wir nicht übersehen, daß die Masse es war, die so dachte und daß dieses Ergebnis auch erst nach — allerdings wenigen — Jahren der Entwicklung vorlag. Natürlich gab es auch Leute, die diesem Egoismus der einzelnen entgegenarbeiteten. Das war vor allem Perikles, dem es gelang zu seinen Lebzeiten die Masse immer im Zaum zu halten. Nach seinem Tod fehlte dafür der geeignete Mann, nun konnte sich dieser Individualismus voll auswirken und wir erfahren es aus Thukydides, was für Folgen daraus für Athen entsprangen.

Natürlich gab es auch Aristokraten, die in der Politik sich ebenso wie andere dem Individualismus ergaben. Alkibiades ist das bezeichnendste Beispiel dafür. Aber in den meisten lebte doch noch, soweit sie in Aemtern standen, das alte Staatsgefühl; das konnte aus diesem Stand nicht so schnell herausgerissen werden. Thukydides zeigt uns in Perikles und auch in Nikias solche Aristokraten. Die neue Art des schlimmen Liberalismus konnte in der Tat nur bei Menschen festen Fuß fassen, die von der alten Staatsgesinnung nicht erfaßt waren, die innerlich eingebildet waren, in der Hauptsache also bei der Masse. Wenn wir an Alkibiades denken, so ist dieser seinem ungeheuren Ehrgeiz erlegen.

Wir finden aber auf der andern Seite bei den Aristokraten, überhaupt bei den Gebildeten die Loslösung von der Religion. Das war der Tribut dieses Standes an die *ratio*. Sie machte sich, wie wir schilderten, seit Solon im Staate geltend; bei ihm aber noch im Sinne des göttlichen *δίκαιον*. Diese Lösung von der Religion mußte früher oder später auch zu einer Erschütterung des aristokratischen Staatsgefühls führen, da dieses sich ja auf der überkommenen Religion aufbaute. Dieser Vorgang der Ablehnung dem alten Kultus gegenüber bedeutete eine Auflockerung der alten Staatsmoral.

So hatten auf der einen Seite die Gebildeten infolge ihrer rationalen religiösen Ansichten an der Lockerung der alten Staatsgesinnung mit teil: auf der andern Seite setzte auch die Masse von vornherein den sophistischen Bestrebungen keinen Widerstand entgegen; sie untergrub durch ihre ungezügelte politische Haltung die alte Staatsmoral des rechten Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Es war eine Zeit der Kämpfe der Meinungen und in dieser Zeit schrieb der Historiker Thukydides sein Werk.

III. Die außen- und innenpolitische Geschichte Athens nach der Schilderung des Thukydides.

Wir haben ganz allgemein die innere und äußere Entwicklung Athens und die geistigen Strömungen in der Stadt bis auf die Zeit des Thukydides zu schildern versucht; wir wollten die inneren Bedingungen der Zeit aufzeigen, in der Thukydides aufwuchs und lebte. Bevor uns nun unsere Untersuchung zu den Problemen, die der Historiker aufwirft, selbst führt, wollen wir ganz kurz die außen- und innenpolitische Lage des athenischen Staates betrachten, so wie sie nach Thukydides war, wie er sie ansah und aus der heraus er zu seinen

Ueberlegungen kam. Thukydides berichtet uns von den innen- und außenpolitischen Geschehnissen in Athen vor den Perserkriegen fast nichts. Er erwähnt in I 2, 5 f., daß die Bewohner Attikas autochthon seien, daß sie von außen her wegen der Streitereien der anderen Staaten und der bei ihnen herrschenden Ruhe starken Zuwachs erfahren hätten, sodaß sie wegen Uebervölkerung Kolonien aussenden mußten. Auf die Kolonisation Athens kommt der Historiker noch einmal zu sprechen in I 12, 4, wo er die Kolonien Athens als geschlossenes Kolonisationsgebiet im Osten dem der Peloponnesier und anderer Städte Griechenlands im Westen gegenüberstellt. Schon damals zeichnete sich nach Thukydides der große Gegensatz ab, der dann im peloponnesischen Krieg zu seinem Austrag kommen sollte: Athen auf der einen Seite im eigentlichen Griechenland fast ganz allein stehend, auf der andern die Peloponnesier, gemeint sind Sparta, Korinth, Megara und andere Städte Griechenlands. Diese Teilung durch Thukydides ist etwas gewaltsam. Er benennt die Städte, die er mit *τῆς ἄλλης Ἑλλάδος ἐστιν ἃ χωρία* (I 12, 4) meint, nicht näher. Ihm liegt daran die beiden Gegner seines großen Krieges schon für die damalige Zeit als zwei sich gegenüberstehende Einheiten zu schildern. Er erwähnt deshalb nicht, daß auch die Peloponnesier im Osten und die Ionier im Westen gesiedelt haben.

Wir erfahren dann von dem *συνοικισμός* des Theseus (II 15). In Attika gab es bis auf seine Zeit verschiedene *πόλεις*, die sich auch gegenseitig bekämpften und für sich selber ihr Leben führten. Theseus zwang sie, in einer einzigen Stadt, in Athen, die Polis zu sehen. Thukydides schildert so das Poliswerden Athens und seine Machtstellung, die damals begann. Die Seemacht Athens aber bis zum Zug des Xerxes blieb unbedeutend (I 14, 2). Als nächstes Ereignis der athenischen Geschichte bringt Thukydides das Ende der Tyrannis. Zweimal berichtet er davon (I 20; VI 53 ff.). In I 18, 1 heißt es, daß die Tyrannen von den Lakedämoniern beseitigt wurden.

Erst von den Perserkriegen ab verfolgt Thukydides die Entwicklung Athens nach innen und außen genauer. Durch die Kriege veranlaßt schuf sich Athen eine gewaltige Seemacht: *ναυτικοὶ ἐγένοντο* (I 18, 2), eine ganz entscheidende Umwälzung in der griechischen Geschichte. Themistokles hatte darauf hingearbeitet, was Thukydides ausdrücklich betont (I 93)[1]. „Die ungeheure Umwälzung, die der attische Staat durch seinen Eintritt in die große Politik durchmachte, hat Thukydides mit genialem Scharfblick geschildert. Der Uebergang von dem statischen Zu-

1) S. auch I 14, 2.

stand des altertümlichen Stadtstaates zu der dynamischen Form des perikleischen Imperialismus brachte die stärkste Anspannung aller Kräfte mit sich, im Innern wie nach außen“[1]). Diese Periode der athenischen Geschichte begann mit den Perserkriegen, wie es uns Thukydides schildert. Jetzt erst konnte Athen wachsen; denn es war nicht mehr durch die Landmacht Sparta eingeschränkt. Schnell folgte der attisch-delische Seebund. Thukydides stellt diesem wiederum den peloponnesischen Bund gegenüber (I 19). Hier wird der Unterschied zwischen dem lockeren Verhältnis der lakedämonischen Bundesgenossen zu ihren Führern und der straffen Zentralisation des attischen Reiches beleuchtet. Die Entwicklung Athens und des attischen Bundes nach den Perserkriegen schildert Thukydides in der Pentekontaetie (I 89—118)[2]. Durch die Kriege und den Bund wurde Athen erst mächtig und deswegen kam es später mit Sparta in Konflikt. Der Dualismus zwischen Athen und Sparta, der die Zeit von den Perserkriegen ab erfüllt, nahm seinen Ursprung aus der Tatsache, daß Athen eine sich Sparta gleichberechtigt dünkende Macht geworden war. Damit war es unausbleiblich, daß sich die Interessen der beiden Staaten an verschiedenen Punkten schnitten. Mochte dieser Umstand im Frieden von 446 auch durch die scharfe Scheidung: Athen ist See —, Sparta Landmacht scheinbar beseitigt sein, ein dauernder Strich zwischen den beiderseitigen Interessensphären konnte doch nie gezogen werden.

Die äußere Politik Athens in dieser Zeit baute sich auf der Tatsache auf, daß die Stadt sich in den Perserkriegen auf sich selbst besonnen hatte, sie war sich bewußt geworden, daß sie auch ohne und gegen Sparta ihre eigenen Bedürfnisse erkennen und durchsetzen konnte. Themistokles sagt es in Sparta deutlich, Athen könne selbst entscheiden, was es nötig habe und was dem Gemeinwohl förderlich sei (I 91, 4). Thukydides kommt es in seiner Darstellung darauf an die wachsende Spannung zwischen den beiden Mächten, die er für die *ἀληθεστάτη πρόφασις* des Krieges erklärt (I 23, 6; 88; 118, 2), herauszustellen. Der athenische Mauerbau (I 90 ff.) erweitert die Kluft, wenn Sparta sich auch hütet sie jetzt schon offen zuzugeben. Themistokles wollte Athen zu einer mächtigen Stadt machen, er wußte aber gleichzeitig, daß das nur gegen Sparta gehen konnte, er wußte, daß die Ausführung seines Bestrebens den Zündstoff für spätere Feindseligkeiten in sich trug.

Im weiteren Verlauf der Perserkriege übernimmt Athen von Sparta die Hegemonie, mit Willen der Bundesgenossen, wie Thu-

1) W. Jaeger, Paid., S. 370. 2) Ueber deren Chronologie s. Wilamowitz, Aristot. u. A. II S. 289 ff.

kydides ausdrücklich hinzufügt (I 96, 1). So dehnt Athen seine Macht aus und die Bundesgenossen im Seebund folgen ihm zunächst freiwillig, sie sind autonom (I 97, 1). Der Bund war geschlossen worden zum Schutz der Bündner gegen die Perser. Zu diesem Zweck brauchte Athen seine Bundesgenossen wirklich nicht zu beherrschen. Aber diese mußten ihm dann auch die nötige Unterstützung leisten. Wie es allmählich mit dem Verhältnis zwischen den Bündnern und der Vorstadt Athen anders wurde und aus welchen Gründen, das berichtet Thukydides in I 99. Die Bundesgenossen verloren ihre Freiheit, abgefallene wurden streng bestraft, Zwangsmittel wurden gegen sie von Athen angewendet; Athen selbst führte die Hegemonie nicht mehr ἀπὸ τοῦ ἴσου, nicht mehr nach dem Prinzip der Gleichberechtigung. Die Athener hatten es auch leicht die abgefallenen Bundesgenossen wieder zu unterwerfen, woran diese selbst schuld waren. Denn sie hatten die Schiffe, die sie stellen sollten, mit Geld abgelöst, Athen trieb dieses ein, baute damit seine Flotte und wurde durch diese zur Vormacht, die alle Bündner in Schranken halten konnte. Der Zweck des attischen Seebundes war die Freihaltung des ägäischen Meeres vom persischen Einfluß und die Befreiung der ionischen Städte von der Perserherrschaft unter Athens Führung. Die Bündner sollten die für diese Aufgabe nötigen Schiffe stellen oder Geldbeiträge leisten; Athen hatte dafür die Pflicht übernommen sie zu schützen; aus dieser Pflicht erwuchs ihm die Notwendigkeit möglichst viele Schiffe zu bauen und möglichst viele militärische Stützpunkte im Bundesgebiet zu schaffen: es besetzte diese Punkte mit seinen eigenen Bürgern. Auf diese Weise schuf und sicherte es sich das Reich; denn zur ἀρχή war das Bundesgebiet allmählich geworden[1]). Mit dem Kalliasfrieden 448 war der Krieg mit Persien beendet. Wenn auch Athen sein eigentliches Kriegsziel, die rechtliche Anerkennung der Freiheit der kleinasiatischen Griechen, nicht erreicht hatte, so war mit dem Frieden doch die Grundlage für den attischen Seebund bzw. das attische Reich beseitigt. Thukydides spricht in der Pentekontaetie nicht von diesem Frieden, erst recht nicht von der Folgerung, die wir aus dem Friedensschluß gezogen haben. Athen konnte ja auch gar nicht ohne Gefahr für sich selbst das Reich zerfallen lassen.

Wie sich die Spannung zwischen Athen und Sparta immer mehr und verhängnisvoller verschärfte, das zeigte zum erstenmal

1) Über die Verhältnisse im attischen Reich s. Wilamowitz, Von des att. Reiches Herrlichkeit, Reden S. 27 ff. Wichtig für diese Zeit der att. Geschichte ist das Buch von H. Nesselhauf, Untersuchungen zur Geschichte der delisch-attischen Symmachie, Klio, Bh. 30, 1933.

der Abfall der Thasier. Nach der Schlacht am Eurymedon (I 100, 1) schlug in Sparta, das bisher offiziell noch in freundschaftlichem Verhältnis zu Athen stand, die Politik gegen Athen um. Schuld war die Sorge vor der steigenden Macht Athens. Als bald darnach die Thasier von Athen abfielen, suchten sie in der Not in Sparta heimlich um Hilfe nach (I 100 f.). Und dieses versprach Unterstützung. Daß es nicht schon damals zum Ausbruch der Feindseligkeiten kam, lag an den Folgen eines Erdbebens; denn die Heloten und Messenier benützten die dadurch bei den Spartanern entstandene Verwirrung zu einem Aufstand. Schimpflich war für Athen die Tatsache, daß die Lakedämonier das von den Athenern zur Niederwerfung des Aufstandes ihnen zu Hilfe geschickte Heer aus Mißtrauen wieder zurücksandten (I 102). Damit wurde zum erstenmal der Zwist zwischen den beiden Mächten offenbar, schreibt Thukydides dazu (I 102, 3). Empört lösen die Athener das noch immer mit Sparta bestehende Bündnis und schließen ein anderes mit Spartas Feinden, mit Argos und Thessalien (I 102, 4). So hatte sich eine völlig neue Mächtegruppierung in Griechenland vollzogen. Es begann die offen ausgetragene Feindschaft zwischen Athen und Sparta, die erst 446 durch einen Frieden übertüncht wurde. Die Friedenszeit benützte Athen zur Sicherung seines Reiches. Die Zusammenfassung der Geschichte der Pentekontaetie und die Erwähnung der aus dem Dualismus erwachsenen Angst Spartas vor Athen bringt I 118, 2. Die Darstellung der Zeit von den Perserkriegen bis zum peloponnesischen Krieg ist beherrscht von diesem Dualismus. Dieser führte zu einem Krieg, der erst mit der Zerstörung Athens 404 eine völlige Entscheidung brachte.

Von den außenpolitischen Geschehnissen, die wir rein sachlich nach den Angaben des Historikers gebracht haben, gehen wir in der gleichen Art zur Schilderung der innerpolitischen Lage in Athen z.Z. des peloponnesischen Krieges über. Auf die Umwälzung im staatspolitischen Denken, die mit dem Andrang der Masse zum öffentlichen Leben und ihrer tatsächlichen Beteiligung daran durch eine mißverstandene Freiwerdung des Menschen sich vollzogen hatte, ist hingewiesen. Zwar konnte Perikles die Masse noch zügeln, κατεῖχε τὸ πλῆθος sagt Thukydides von ihm (II 65, 8); Nach dem Tod des Perikles aber gab es keine Schranken mehr, jetzt wurde die Masse Alleinherrscher. Thukydides schildert diesen Zustand öfter, am ausführlichsten in den Reden des Kleon und Diodotos (III 37—40; 42—48). Es ist hier nicht der Platz eingehend darüber zu sprechen, das soll im Verlauf der Arbeit noch geschehen. Die Nachfolger des großen Staatsmannes waren aus dem Volk hervorgegangen; zum erstenmal in Athen trat

wirklich ein Angehöriger des Demos an die Spitze und versagte als Führer völlig. Es ist kein Zweifel daran möglich, daß Kleon eine energische Persönlichkeit war[1]; aber das allein konnte nicht genügen. Ihm fehlte das wirklich staatspolitische Denken, wie es sich in der Aristokratie allmählich entwickeln konnte, ihm fehlte die Ueberschau über längere Zeiträume, der Blick in die geschichtlichen Notwendigkeiten der Gegenwart und Zukunft, Eigenschaften, die sein großer Vorgänger in besonderem Maße besessen hatte. Zudem war Kleon gar nicht von dem Demos unabhängig, wie es ebenfalls ein wahrer Staatsmann sein muß. Die Masse weiß nur selten oder nie von sich aus, was dem Staate nottut. So kam es, daß Kleon auch zu denen gehörte, von denen Thukydides sagt (II 65, 10), daß sie der Masse nachgaben und einen allgemeinen Wettlauf um deren Gunst veranstalteten. Mit diesen Worten charakterisiert der Historiker die athenischen Staatsmänner nach Perikles. Wenn sich irgendwo wirklich echtes Staatsdenken regte, dann konnte dieses nicht durchdringen, da die Masse immer mißtrauisch vermutete, es könnten oligarchische Bestrebungen dahinter stecken[2].

Wie stand es nun mit der andern Partei in Athen, den Oligarchen? Als die radikale Demokratie die alleinige Herrschaft an sich gerissen hatte, hatten sie nur noch wenig zu sagen. Sie waren von glühendem Haß gegen den Demos erfüllt. Thukydides hat uns darüber berichtet; wir haben auch noch andere Quellen. Es ist ein erschreckendes Bild, das der Schreiber der ersten politischen Prosaschrift, der pseudoxenophonteischen *Ἀθηναίων πολιτεία*, vor uns aufrollt. Eine unüberbrückbare Kluft tut sich auf: Demos und Oligarchen sind die zwei in Athen sich bis auf den Tod bekämpfenden Feinde. Von einer Gemeinschaft zwischen beiden ist überhaupt nie die Rede, daran dachte man nicht mehr. Aus Aristoteles wissen wir von dem Treiben der Oligarchen, die sich zu politischen Klubs zusammenschlossen und in manchen Städten jenen Eid schwuren, der dem Demos unversöhnliche Feindschaft gelobt[3]. Wenn nun die Masse keine wirklichen Führer hatte und sie sich solche auch nicht mehr gefallen ließ und wenn die Oligarchen nur ihre eigenen Interessen verfolgten und dabei nicht davor zurückschreckten mit dem Landesfeind in Verhandlungen zu treten[4], so mußten solche inneren Verhältnisse in Athen, das im schwersten Kampf um seine äußere Existenz lag, zur Katastrophe führen. Diese Gedanken finden

1) Ueber Kleon. s. R-E (Pauly-Wissowa) Artikel v. Kahrstedt. 2) S. u. S. 103 ff. 114. 3) Arist. Polit. 1310a 9. 4) Thuk. VIII 89, 2; 91, 3, wo er die Verhandlungen der athenischen Oligarchen mit Sparta erwähnt.

wir alle im Werke des Thukydides, eingehend werden wir sie im Laufe der Untersuchung erörtern.

Wir fassen den Gang unserer bisherigen Untersuchung zusammen: Nach der Darstellung der Entwicklung des staatspolitischen Denkens und des athenischen Staates bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts schilderten wir die Auswirkungen der geistigen Wende, die mit den Sophisten angebrochen war, auf das alte Staatsgefühl. An Hand der Berichte des Thukydides wurde dann ein Bild der außen- und innenpolitischen Lage der Stadt Athen zu den Zeiten des Historikers gegeben, wobei nicht auf Einzelzüge Wert gelegt wurde, sondern nur die Zeitlage im allgemeinen gezeichnet werden sollte. Für das Verständnis des thukydideischen Werkes sind diese Erörterungen unbedingt nötig.

B. Thukydides und sein Werk.

I) Seine Stellung in der griechischen Historiographie[1]).

Unsere Darstellung der inneren und äußeren Entwicklung der Stadt Athen führte bis in die Zeit des peloponnesischen Krieges; wir haben dabei den Wendepunkt festgestellt, der sich in dieser Periode der Geschichte im religiösen, geistigen und staatlichen Denken und in der Politik vollzogen hat. Eine solche Zeit stellte ihre Probleme. Ein tiefes Eindringen in ihre Fragen, wie wir es uns besser nicht wünschen können, tritt uns in dem Werk des Thukydides entgegen. Ihm wenden wir uns nun zu.

Die Bedeutung des Thukydides innerhalb der Historiographie ist unumstritten. Hekataios von Milet[2]) ist der erste, der daran geht in Prosa Geschichte zu schreiben, während wir vor ihm einzig die Dichter befragen können. Allerdings beschäftigt er sich nicht mit der Gegenwart, sondern mit längst vergangenen Zeiten und er tut das um die falschen, ihm lächerlichen Urteile der Menschen über jene Geschehnisse mit scharfem, kritischen Geist zu vernichten[3]). So finden wir bei ihm die Anfänge des historischen Denkens, wenn wir auch sagen müssen, daß er nicht Geschichte in unse-

---

1) An Literatur zu diesem Abschnitt nennen wir: F. Jacoby, Griech. Geschichtschreibung, Ant. II S. 1—29; Ed. Meyer, Thuk. über die Entstehung der wissenschaftl. Geschichtschr.; R. Schöll, Die Anfänge einer polit. Literatur bei den Gr.; Ed. Schwartz, Geschichtschr. u. Geschichte bei den Hellenen, Ant. IV S. 14—30. W. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen, Ztschr. Antike X 1934, S. 144 ff. 2) Ueber Hekataios, s. bes. Jacoby, Gesch. S. 1 ff. 3) Aus der Einleitung in sein Werk frg. 1.

rem Sinn schreibt. Zum erstenmal erwähnt Pindar die Verschiedenheit der Verfassungen, er kennt Tyrannis, Volks- und Adelsherrschaft[1]). Allmählich beginnt man über die beste Verfassung nachzudenken. Bekannt ist die persische Verfassungsdebatte, die Herodot berichtet[2]): sie ist das erste uns bekannte Zeugnis des Nachdenkens über die beste Staatsform. Auch die Tragödie beschäftigt sich damit[3]). Die erste rein politische Prosaschrift ist die pseudoxenophonteische *Ἀθηναίων πολιτεία*[4]), verfaßt um 424[5]) von einem den Demos bitter hassenden Aristokraten, der, wenn auch widerstrebend, zugeben muß, daß der Demos die Verfassung ausgezeichnet für seine Zwecke ausgestaltet habe[6]). Schließlich traten dann im 4. Jahrhundert die großen Staatstheoretiker Platon und Aristoteles hervor, die an ihre Vorgänger zur Zeit der Sophistik anknüpften. Die Griechen sind es gewesen, die die Wissenschaft vom Staate begründet haben. Die uns jetzt geläufigen Namen der Verfassungen stammen aus der griechischen Literatur und gehen auf frühe Zeit zurück[7]). Bevor die Theorie über den besten Staat in besonderen Werken behandelt wurde, waren Ansätze d zu bereits in früherer Zeit vorhanden. Hingewiesen wurde schon auf Herodot. Es ist selbstverständlich, daß die Zeit der Sophistik, die sich soviel mit den Problemen des Staates beschäftigte, ihren Ansichten auch literarischen Ausdruck gab. In diese Zeit gehören auch die Vorschläge des Hippodamos von Milet zur Reform des Staates. Aristoteles hat uns einige Angaben über ihn gemacht[8]). Wenn wir aber von den Sophisten selbst nur Fragmente besitzen oder ihre Ansichten nur aus den Werken der Späteren herauslesen können, so besitzen wir in dem Werk des Thukydides doch einen Ausdruck des damaligen Denkens besonders in politischer Hinsicht, einen Ausdruck, der noch dazu interessanter wird, weil die Persönlichkeit des Verfassers ihn selbst mitgestaltet hat.

Der gewaltige Fortschritt, der sich uns im Werk des Thukydides gegenüber früherem historischen Denken kundtut, ist unverkennbar. Herodot fehlt noch die Einsicht in das geschicht-

---

1) Pyth. II 87. 2) Herodot, III 80—82. 3) Bengl, Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehml. euripideischen Tragödie. Diss. München 1929. 4) Ueber deren Stellung in der Historiographie s. auch R. Schöll, Die Anfänge einer polit. Lit. S. 14 ff. Ueber ihre Entsprechungen mit Thukydides, ders. S. 32. 5) Zur Frage der Abfassung s. die Ausgabe von Kalinka; auch H. U. Instinsky: Die Abfassungszeit vom Staate der Athener. Rezension von Kalinka in Philolog. Wchschr. 54. Jhrg. 1934, Nr. 1. 6) *Ἀθ. πολ.* III 1. 7) Vgl. Archilochos frg. 22 D., wo zum erstenmal der Begriff *τυραννίς* begegnet. 8) Arist. Polit. II 8. Hier spricht Arist. auch noch von anderen Verfassungen der früheren Zeit wie der des Phaleas von Chalkedon. Ueber Hippodamos s. auch Pohlenz, Staatsged. S. 45 f.

liche Werden, in die Gesetze der Natur und der Geschicke des Lebens, ihm fehlt der Begriff der Kausalität. In seinem religiösen Sinn sieht er in allem Geschehen das Walten göttlicher Mächte, es war ihm daher nicht möglich die politischen Geschehnisse in ihrem dynamischen Ablauf zu erfassen[1]). Dieser Aufgabe konnte nur einer genügen, der nicht von religiösen Anschauungen beeinflußt war, der vielmehr rational dachte. Wir wissen, daß dieses rationale Denken während der griechischen Aufklärung in den gebildeten Schichten sich verbreitete. Thukydides gehört zu ihnen und er ist ein echter Vertreter des vernünftigen Denkens: mit Kritik und Ueberlegung geht er an seine Aufgabe heran. Die Prinzipien seiner Forschertätigkeit hat er uns in I 22 mitgeteilt: Was er selbst mit anhört oder von andern gehört hat, das prüft er auf seine Richtigkeit. Die *ἀκρίβεια*, die er erstrebt, hebt er zweimal hervor I 22, 1, 2; auch im 2. Proömium sagt er von sich: *προσέχων τὴν γνώμην, ὅπως ἀκριβές τι εἴσομαι* (V 26, 5). Jedenfalls ist er sich bewußt, daß er mit seiner kritischen Stellungnahme gegenüber den Ereignissen etwas ganz Neues schaffen will. Daraus erklärt sich seine Polemik gegen Homer und die Dichter, gegen die Logographen, gegen Herodot und Hellanikos[2]). Während diese auf die Richtigkeit und Wahrheit dessen, was sie berichten, keinen Wert legen, prüft er alle Erzählungen der Menschen, die meist unzuverlässig sind (I 20, 1 und 3), auf das sorg-

---

1) Ueber Herodot und seine Geschichtsauffassung: R. Schöll, a. a. O. S. 13; besonders O. Regenbogen Herodot und sein Werk; Fr. Focke, Herodot als Historiker; er kennzeichnet Herodots Geschichtsauffassung mit Recht als statisch, nicht dynamisch (S. 53 f.). 2) I 9, 3 äußert er sich skeptisch zu Homers Berichterstattung: in I 10, 1 wendet er sich gegen die *ποιηταί*, die übertreiben, in I 10, 3 f. direkt gegen die *ποίησις* Homers, *ἣν εἰκὸς ἐπὶ τὸ μεῖζον μὲν ποιητὴν ὄντα κοσμῆσαι*. Den gleichen Ausdruck wie hier verwendet er gegen die *ποιηταί* in I 21, *ὑμνήκασι … ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμοῦντες*. Hier sagt er von den *λογογράφοι*, daß sie mehr auf die für das Hören angenehme Berichterstattung achten als auf die Wahrheit. Vgl. auch II 41, 4: Perikles sagt, die Athener werden in alle Zukunft bewundert werden *οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὁμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεσι μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ'ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἡ ἀλήθεια βλάψει*. Gegen die Logographen wendet er sich auch in I 22, 4, wo er es ablehnt ein *ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν* zu schreiben. Herodot hatte IX 53 von einem *Πιτανάτης λόχος* geredet, den es, wie Thukydides sagt, gar nicht gab (I 20, 3) Er sollte auch mit I 20, 1 getroffen werden, wo die Menschen getadelt werden, weil sie alle Berichte ungeprüft übernehmen. Gegen Hellanikos polemisiert Thuk. I 97, 2. Hier rechtfertigt er, daß er die Pentekontaetie schreibt, damit, daß diese Zeit von keinem beschrieben wurde außer von Hellanikos, der aber nur kurz und nicht chronologisch genau berichtete.

fältigste (I 22, 2). Die Anschauung des Historikers von der Geschichte ist die, daß die Menschen sich gleich bleiben und daß deshalb im Leben der Völker immer wieder Parallelen auftreten[1]). Man solle die geschichtlichen Ereignisse betrachten und aus ihnen für die Zukunft lernen; für solche Leute, besonders also für Staatsmänner, sei sein Werk geschrieben. Es sei zwar nicht so unterhaltend und angenehm zu lesen wie die Erzählungen der Früheren, aber es sei ein dauernder Besitz, der seinen Wert für immer behalten werde, während die früheren Werke nur für den Augenblick den Hörer reizten (I 22, 4). Ein Stolz auf sein Werk spricht aus diesen Worten, ähnlich dem des Horaz über die Vollendung seiner Oden Es war aber auch ein vollkommen neuer Gedanke, daß man aus der Geschichte lernen könne, so neu, daß er erst viel später anerkannt wurde. Es liegt in ihm eine erste und zugleich tiefste *Einsicht in ein gesetzmäßiges Walten in der Geschichte*. Und um dies noch mehr zu betonen beschränkt sich Thukydides eben auf die geschichtlichen Ereignisse, auf das Politisch-Militärische im Gegensatz zu Herodot. Regenbogen hat folgendermaßen darauf hingewiesen: „Gegenüber der immer neue Einzelheiten häufenden Sachenfreude des Herodot, die sich in einzelne Ethnographien aufzulösen scheint und so fast den Zusammenhang vergessen läßt, bezeichnet das Werk des Thukydides eine Verengerung, ja fast eine Verarmung in der Beschränkung auf das eigentlich historisch-politische Element, eine Verengerung, die doch zugleich eine ungeheuere Vertiefung in der geistigen Durchdringung und in der Erschließung letzter Hintergründe bedeutet“[2]). Und doch ist der Gedanke an die Zwangsläufigkeit des geschichtlichen Ablaufs von Thukydides nicht übertrieben. Er überläßt dem Zufall, der *τύχη*, noch einen großen Spielraum in der Geschichte[3]). Aber wenn man von diesem irrationalen Element absieht, so meint er, könne man mit der

1) I 22, 4: gemäß der menschlichen Natur (*κατὰ τὸ ἀνθρώπινον*) werde die Zukunft immer wieder ähnliche Lagen aufweisen; III 82, 2: in den *πόλεις* wird sich immer wieder dasselbe ereignen, *ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ*; III 45, wo er das sophistische Thema des Zweckes der Strafe von Diodotos behandeln läßt und feststellt, daß die Menschen sich nie durch Strafen haben abschrecken lassen und sich, da ihre Natur gleichbleibt, auch in Zukunft nicht abschrecken lassen werden; II 48, wo er anläßlich der Erzählung von der Pest für eine vielleicht eintretende zweite Krankheit dieser Art den Menschen die Symptome der Krankheit mitteilt, damit sie Vorsichtsmaßregeln treffen könnten. Damit betont er besonders den Gebrauchscharakter seines Werkes. 2) O. Regenbogen, Thuk. als politischer Denker, S. 8 3) Zu Thuk. Geschichtsauffassung auch G. Rohr, Platons Stellung zur Geschichte: S. 116; W. Nestle, Griech. Geschichtsphilosophie i. Arch f. Gesch. d. Phil. S. 86 ff.

γνώμη, der rationalen Ueberlegung, tatsächlich Blicke in die Zukunft tun mit Hilfe von Schlüssen aus der Gegenwart und Vergangenheit. Themistokles besaß nach seiner Schilderung (I 138, 3) diese Fähigkeit in höchstem Maße. Aus dieser Stellungnahme der Geschichte gegenüber, die wirklich nur vernunftgemäß ist, kommt Thukydides dazu mit Bewußtsein nur das wirklich Geschehene und Bedeutungsvolle zu berichten. So wird er zum *ersten Historiker, wie er nach moderner Anschauung* sein soll. In seinem Wirklichkeitssinn bemüht er sich vollkommen objektiv zu sein und die Geschehnisse rein sachlich darzustellen. Selten nur spricht er seine persönliche Ansicht aus. Natürlich hat er seine eigne Meinung von der Geschichte, sie wirkt sich in der Auswahl dessen aus, was er für wichtig hält. Gerade das ist das Große an ihm, das unterscheidet ihn von seinen Vorgängern, im besonderen von Herodot, der wahllos alles, was ihm zu Ohren kommt, berichtet. In all dem kommt nach unseren vorhergehenden Ausführungen die Tatsache zur Geltung, daß *Thukydides ein Kind seiner kritisch veranlagten Zeit* ist; die geistige Bildung, die die großen Sophisten brachten, hat er sich angeeignet. Er ist ein Angehöriger des Adels[1]), als solcher genoß er die Bildung der Vornehmen und kam mit all den neuen Gedanken und ihren Vertretern in seiner Jugend in Berührung, auch in betreff der Angelegenheiten des Staates. Wie jeder vornehme Athener hat auch er sich der politischen Laufbahn gewidmet[2]). Er erwarb sich das Mittel, das nötig war, wenn man sich im öffentlichen Leben durchsetzen wollte, die *Redekunst*. Jeder, der in den Staatsdienst treten wollte, mußte die Kunst der Rede beherrschen; dazu gehörte als Vorbedingung das Vertrautsein mit den Gedanken, die in dieser Zeit die Menschen erfaßt hatten. So lernte auch Thukydides bei den Sophisten deren Lehren kennen, hier wurde er angeregt über die Fragen des Staates nachzudenken. Dieser Einfluß der neuen Zeit auf ihn[3]) hat viel dazu beigetragen, daß sich die Kräfte seiner Persönlichkeit entfalten konnten. Wir haben im Laufe unserer Arbeit noch öfter darauf hinzuweisen. Thukydides betrachtet das politische Geschehen seiner Zeit und bildet sich seine eigene Ansicht darüber. Die Sätze aber, in denen seine Gedanken über Politik und Staat enthalten sind, hat er meist seinen Rednern in

1) Ueber sein Leben und seine Herkunft: Wilamowitz, Die Thukydideslegende, Hermes XII S. 338 ff.; Töpffer, Attische Genealogie, S. 286, Berlin 1889. Kirchner, Prosopographia Attica I, S. 470. 2) S. dazu Ed. Schwartz, Geschichtschreibung S. 23. 3) Ueber den Einfluß der Sophistik auf Thuk.: W. Nestle, Thuk. und die Sophistik, N. Jhrbb. 1914 S. 649 ff.; Fr. Rittelmeyer, Thuk. u. d. Sophistik, Erlanger Diss. Leipzig 1915.

den Mund gelegt. Hier in den Reden entwickelt oder besser deutet der politische Denker Thukydides an „Auffassungen allgemeiner Art über Statik und Dynamik des politischen Geschehnisablaufs, die vorgetragen zunächst von den Sprechern und als ihre persönliche Meinung in mannigfachen Nüancen schillernd, dennoch über das Persönliche hinaus Meinungen und Gedankenbewegung einer ganzen Zeit durchscheinen lassen, hinter denen dann erst, sie alle umfassend und in ihrer *discordia concors* zusammensehend, das Denken und Meinen des Politikers Thukydides sichtbar wird“ [1]). In dieser Art seine Gedanken als Gedanken andrer anzuführen, soweit sie zu diesen andern passen, beruht die Kunst seiner Darstellung, die wir als objektiv bewundern. Und trotzdem liegt gerade hier das Subjektive seines Werkes. Das sagt er selbst (I 22, 1): Was seiner Ansicht nach die Redner gesagt haben könnten, das bringt er und dahinein legt er seine eigenen Gedanken. So kommen seine Reden zu ihrer beherrschenden, überragenden Bedeutung in dem gesamten Werk [2]). Auch Herodot hat in sein Werk Reden eingeflochten. Aber seine Redner sind nicht in dem Sinne kritisch wie die des Thukydides. Die Rede gehört von da an für das ganze Altertum zur Geschichtschreibung. Aber Thukydides hat diese Technik auf die Höhe geführt und ist ihr Meister geblieben. Nach ihm artete die griechische Geschichtschreibung in bloße Rhetorik aus [3]). W. Jaeger sagt über diese Kunst des Thukydides: „Für diese Redetechnik konnte äußerlich das Epos Vorbild sein, in kleinem Maße auch Herodot. Doch Thukydides hat das Mittel im großen Stil angewandt, und dem verdanken wir es, daß wir diesen Krieg, der ja zur Zeit der geistigen Höhe des Griechentums ausgefochten wurde und von einer alle Tiefen aufwühlenden Diskussion begleitet war, in erster Linie als den Kampf der Geister und erst in zweiter als militärischen Vorgang vor uns sehen“ [4]).

II. Die Entstehug des Werkes [5]).

Bis jetzt haben wir es vermieden auf ein Problem einzugehen, das die ganze deutsche Thukydidesforschung beherrscht

---

1) Regenbogen, Thuk. als pol. D., S. 6. 2) Ueber die Reden des Thukydides: Busolt, Griech. Geschichte III Teil II 1904, S. 671; R. C. Jebb, Die Reden d. Thuk. übers. v. Immelmann; Ed. Meyer, Forsch. II S. 379 ff.; M. Pohlenz, Thuk.studien II S. 98 ff.; O. Regenbogen, Thuk. als polit. Denker, S. 6 ff. R. Schöll, Die Anfänge einer pol. Lit., S. 28 ff. Ed. Schwartz, Geschichtswerk d. Thuk., S. 22 ff.; Fr. Rittelmeyer, Thuk. u. d. Sophistik, S. 212 ff. Jetzt auch die Münchner Diss. 1933 von A. Deffner, Die Rede bei Herodot und ihre Weiterbildung bei Thukydides. 3) F. Jacoby, Griech. Geschichtschr. S. 24. 4) W. Jaeger, Paideia: Abschnitt: Thukydides als politischer Denker, S. 490. 5) Der Abschnitt kann für diese Arbeit selbstverständlich nur zusammenfassend gestaltet werden und nur die wichtigsten Fragen herausgreifen.

und das wir jetzt behandeln müssen: die Frage nach der Entstehung des Werkes [1]). Den Standpunkt, daß das Werk des Thukydides erst nach 404 in einem Zug, wenn auch unter Benützung früherer Notizen geschrieben sei, wie ihn Ed. Meyer vertritt, können wir nicht teilen. Die Abfassungszeit hat sich über eine längere Zeitspanne erstreckt, d. h. die Abschnitte des Werkes sind zu verschiedenen Zeiten verfaßt und zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben. Denn nur aus dieser Annahme heraus können Widersprüche im Werk selbst erklärt werden. Erst wenn wir erkannt haben, daß das Werk des Thukydides nicht aus einem Guß ist, werden wir auch verstehen können, daß sich unterschiedliche historische und politische Ansichten in ihm finden. Und deswegen müssen wir uns hier mit diesem Problem beschäftigen.

In der Frage der Entstehungszeit des Gesamtproömiums (I 1 — 23) [2]), zu dem also auch die Archäologie gehört (I 2—19), folgen wir der Beweisführung von Schadewaldt, der das Proömium als Einführung nur in den archidamischen Krieg ansieht [3]) und zwar als eine Einheit im Gegensatz zu Schwartz, der I 20—22 herausnimmt und als „Abschluß einer Einleitung in den siebenundzwanzigjährigen Krieg“ [4]) betrachtet wissen will. Mit der Abfassungszeit der Einleitung können wir nicht weiter als bis 414 heruntergehen, da sich 413 die Mondfinsternis ereignet hat, der zufolge Nikias die Abfahrt des griechischen Heeres aus Sizilien verschob und so die Katastrophe der sizilischen Expedition verschuldete und die Thukydides in I 23 hätte erwähnen müssen, wenn sie bei der Abfassung dieser Stelle schon eingetreten gewesen wäre [5]). Daß der archidamische Krieg bald nach 421 ausgearbeitet worden ist, zeigen verschiedene Stellen [6]). Die Vorgeschichte des archidamischen Krieges, die Anlässe zum Krieg überhaupt sind in einer so breiten und ausführlichen Weise geschildert, wie sie Thukydides nach 404, wo er über die Kriegs-

---

1) Vor allem sind bei dieser Frage folgende Werke einschlägig: Ed. Meyer, Forsch., S. 269 ff.; M. Pohlenz, Thukydidesstudien I u. II; W. Schadewaldt, Die Geschichtschreibung des Thuk.; Ed. Schwartz, Das Geschichtswerk des Thuk., das überhaupt der Frage nach der Entstehung gewidmet ist. 2) Ueber das Proömium siehe bes. Schadewaldt, 1. Beilage S. 43 ff.; Schwartz, S. 168 ff.; Pohlenz II, S. 68 ff. Ueber die Prooimiontechnik überhaupt: Pohlenz II S. 57 ff. 3) S. 64. 4) S. 175. 5) Schadewaldt, S. 63; Pohlenz nimmt ebenfalls die frühe Abfassungszeit an, ebenso Schwartz mit Ausnahme von I 20—22. 6) z. B. IV 48, 5. Ullrich hat das schon erkannt, der ja die ganze Frage nach der Entstehung als erster aufgeworfen hat in „Beiträge zur Erklärung des Thukydides“, Hamburg 1846.

ursachen anders dachte als am Beginn des Krieges[1]), nicht angewandt hätte. Thukydides hat in der Tat seine Anschauung über die wahre Ursache des Krieges im Laufe der Zeit geändert; er hat diese veränderte Meinung später auch in die Geschichte des archidamischen Krieges verflochten und diese überarbeitet. Als solche nachherigen Einschübe gelten allgemein aus dem ersten Buch die Pentekontaetie (I 89—118) und die Pausanias- und Themistoklesepisode (I 128—138), aus dem zweiten die Leichenrede des Perikles (II 35—46) und die dritte Rede des Perikles (II 60—64) mit dem anschließenden Kapitel II 65. Umstritten ist die zeitliche Einordnung der ersten Periklesrede (I 140—144) und der dritten Korintherrede (I 120—124). Die Periklesrede enthält den Kriegsplan des Staatsmannes, sie führt die Anlässe zum Krieg tatsächlich auf den wahren Kriegsgrund zurück, wenn Perikles sagt, daß die Forderungen nach Aufgabe von Poteidaia, nach Freilassung von Aigina und Aufhebung des megarischen Psephisma (I 140, 3 ff.) ja doch nur der Beginn weitergehender Forderungen seien, deren Erfüllung die größte Demütigung Athens und seine Unterstellung unter die Macht Spartas bedeutete. Damit hat Perikles erkannt, daß der Krieg zwischen Sparta und Athen unvermeidlich geworden war. *εἰδέναι δὲ χρὴ ὅτι ἀνάγκη πολεμεῖν* (I 144, 3) sagt er. Mit diesem *ἀνάγκη πολεμεῖν* läßt ihn Thukydides eine Ansicht aussprechen, die der Historiker erst nach 404 vertreten hat (s. u. S. 46). Die erste Periklesrede ist zur Verteidigung des großen Staatsmannes geschrieben und gehört damit in die gleiche Reihe und die gleiche Zeit mit den zwei anderen Reden des Perikles. Gerade daß er noch einmal (I 140, 4) das megarische Psephisma herausgreift und den Athenern klar zu machen sucht, daß sie nicht wegen dieser Kleinigkeit Krieg führen würden, sondern daß es um das Ansehen und den Bestand Athens gehe, beweist, daß die Rede den großen Staatsmann verteidigen soll. Denn es wurde ihm später und auch nach 404 immer wieder zum Vorwurf gemacht, daß er den Krieg verschuldet habe, weil er das megarische Psephisma aufrecht erhalten habe[2]). Und mit Sicherheit läßt sich die Rede in die spätere Zeit datieren, wenn wir I 144, 1 herausgreifen. Hier läßt Thukydides den Perikles das „Axiom aussprechen: Keine Annexionen! Kein selbst auferlegtes unnötiges Risiko! Aber klingt nicht gerade an dieser Stelle deutlich die Stimme des späteren Thukydides

1) Ed. Meyer S. 320; Schwartz S. 117 ff. s. auch unten S. 46 f., wo das ausführlicher dargestellt wird. 2) Vgl. Aristoph. Achar. 515 ff. Eirene 609; diese Auffassung hat dann Ephoros weiter getragen. Ueber die Ursachen des Krieges in der gewöhnlichen Ueberlieferung s. Ed. Meyer, Forsch. II S. 326—333. S. auch Andokides III 8.

durch, der bereits auf den Ausgang des Krieges zurücksieht, wenn er es ihn mit den Worten begründen läßt: „Ich fürchte mehr unsere eignen Fehler als die Anschläge unserer Gegner“[1]). Daß wegen dieser Stelle die Rede zum mindesten erst nach 413, höchstwahrscheinlich erst nach 404 geschrieben sein kann, meint auch Schwartz (S. 115), während Pohlenz die erste Periklesrede zwar auch erst nach 413 geschrieben sein läßt, sie aber gleichwohl noch zu dem älteren Entwurf rechnet (II S. 110 f.). Die dritte Korintherrede (I 120—124) bildet das Gegenstück zur ersten Rede des Perikles[2]). Man hat deshalb angenommen, sie müßte zur gleichen Zeit wie diese abgefaßt sein, also nach 404 (Schwartz) oder zumindest nach 413 (Pohlenz). Schwartz (S. 114 f.) meint auch, daß diese dritte Korintherrede „rednerisch betrachtet, erheblich schwächer“ sei als die zweite, die die Korinther auf der peloponnesischen Tagsatzung gehalten haben (I 68—71) und die er zu dem älteren Entwurf rechnet. Diese Feststellung mag richtig sein. Aber wenn sie Schwartz damit erklärt, daß Thukydides bei der Abfassung der dritten Korintherrede, die gleichzeitig mit der ersten Periklesrede, also nach 404, angesetzt wird, „sich nicht frei fühlte“ und deshalb „den rechten Ton nicht finden“ konnte, so stimmen wir ihm hierin nicht bei. Die Korinther sind zufrieden damit, daß Sparta an Athen den Krieg erklärt hat und nun erwägen sie die Möglichkeiten des Krieges. Sie wissen, daß Athen ein furchtbarer Gegner ist, und überlegen deshalb, wie man am besten gegen die Stadt den Krieg führen könne. Das paßt sehr gut für die Zeit gleich nach den Ereignissen. Wenn Schwartz (S. 111) sagt, daß diese Korintherrede „flau, um nicht zu sagen schal“ ist, daß sie „von vornherein darauf verzichtet, etwas durchzusetzen, weil das Ergebnis der Beratungen so wie so feststeht“ und daß „sie sich in Betrachtungen und Erwägungen verliert, die kein gespanntes Interesse erwecken, weil kein Widerspruch erwartet wird“, so sollte das u. E. nicht zu der Auffassung berechtigen, daß die Rede erst nach 404 geschrieben sei. Thukydides hätte in dieser Zeit keine fast unnötige Rede in sein Werk eingefügt. Wir glauben vielmehr, daß die dritte Korintherrede zu dem älteren Entwurf gehört und daß die erste Periklesrede die übereinstimmenden Gedanken aus ihr genommen hat, daß beide Reden aber zeitlich auseinanderliegen; es ist kein zwingender Schluß, daß sie sich wegen ihrer gedanklichen Entsprechungen auch zeitlich entsprechen müßten.

1) W. Jaeger, Paideia, S. 508. 2) Die Entsprechungen führt Schwartz an S. 112 Anm.

Große Schwierigkeiten hat auch die Beurteilung der vier Reden auf der spartanischen Bundesversammlung verursacht[1]). Schwartz hat dieser Frage ein eigenes Kapitel gewidmet (S. 102 ff.), in dem er das Redepaar der Korinther und des Archidamos der früheren Periode zuweist, das der athenischen Gesandten und des Sthenelaidas der späteren. Seine Gründe gipfeln in dem Hinweis auf die „diametral entgegengesetzte Zeichnung des spartanischen Wesens" in den beiden Reden des Archidamos und Sthenelaidas (S. 108). Die Korinther seien in ihrer Rede unbedingt kriegswillig, die Spartaner des Archidamos lehnten den Krieg ab. Das passe zu der Annahme, daß Thukydides zuerst den Gegensatz zwischen Athen und Korinth für den Kriegsgrund gehalten habe, während Sparta den Krieg gar nicht gewollt habe[2]). Sthenelaidas sei der Spartanar, wie ihn Thukydides nach 404 gesehen habe. Pohlenz[3]) hat die Gründe von Schwartz für eine verschiedene Abfassungszeit dieser Reden zu entkräften versucht. Auch W. Jaeger[4]) steht auf dem Standpunkt, daß die vier Reden zeitlich zusammengehören. Sie müssen dann alle nach 404 verfaßt sein, da an der Abfassung der Athenerrede erst in dieser Zeit kein Zweifel möglich ist[5]). Thukydides will in den Reden des Archidamos und Sthenelaidas die beiden verschiedenen Strömungen in Sparta vor Augen stellen: es gab dort eine Partei, die den Krieg ablehnte, und eine, die ihn wünschte. Zur letzteren gehörte vor allem die Jugend[6]). Die Reden der Korinther und Athener ergänzen sich nach Jaeger gegenseitig: die der Korinther gibt mit ihrer Charakteristik der Athener und Spartaner (I 70) die „psychologischen Grundlagen der Machtentwicklung Athens", die der Athener „die historische Analyse der athenischen Machtentwicklung" (S. 494 f.). Auch meint Werner Jaeger, daß Thukydides „für die Korintherrede nicht wenige Züge" aus der Leichenrede des Perikles übernommen habe (S. 494). Wir halten die Beweisführung von Pohlenz und Jaeger für durchschlagend. Wenn Schwartz S. 113 den Unterschied zwischen den Korinthern der zweiten und dritten Rede betont und daraus den Schluß zieht, daß beide Reden nicht zu gleicher Zeit verfaßt sein können, so mag das seine Richtigkeit haben. Aber seine Feststellung, daß die zweite Rede in die frühere, dagegen die dritte in die spätere Periode falle, ist dahin zu ändern, daß gerade das umgekehrte Verhältnis besteht. Auf die beiden sich in Sparta entgegen-

1) Es handelt sich um vier Reden: die der Korinther I 68—71, der athenischen Gesandten I 72—78, des Archidamos I 80—85, und des Sthenelaidas I 86. 2) S. u. S. 46 f. 3) Pohlenz, Thuk. stud. II S. 98 ff. 4) Paideia, S. 493 ff. 5) Vgl. I 77, 6; hier wird deutlich auf die spartanische Politik Lysanders nach 404 angespielt. 6) Thuk. II 8, 1.

arbeitenden Richtungen, die sich in Archidamos und Sthenelaidas verkörpern, hat Thukydides auch in I 118, 2 hingewiesen, an einer Stelle, die nach allgemeiner Uebereinstimmung der Zeit nach 404 angehört, da sie den Abschluß der Pentekontaetie bildet. Sparta war vor dem Krieg ruhig und hinderte Athen in seiner Ausdehnung nicht, es war gar nicht begierig darnach in den Krieg zu ziehen. Erst als die Athener auch in ihr Bundesgebiet eingriffen, entschloß es sich zum Krieg. Sicherlich hat dieser Entschluß innere Auseinandersetzungen gekostet und Thukydides hat sie uns in den beiden Reden darzustellen versucht. Es ist selbstverständlich, daß er gerade auf den Bericht vom Anfang des Krieges die größte Sorgfalt und Genauigkeit verwendet. So hat er nach 404 vier Reden — er tut das nur hier — nebeneinander gestellt um ein eindringliches Bild von den Bedingungen, die zum Krieg führten, zu geben.

Der späteren Ueberarbeitung gehören ebenso die Kapitel III 82 und 83 an, in denen Thukydides die die Moral zersetzenden Wirkungen des Krieges aufzeigt. Für die zeitliche Ansetzung der übrigen Reden der ersten vier Bücher[1]) verweisen wir auf Pohlenz, der zwei Arten von Reden unterscheidet: solche, die sich an das Programm halten, das sich Thukydides in I 22, 1 gestellt hat und solche, die dieses Programm verlassen. (S. 116 ff.). Das V. Buch bietet in seiner zeitlichen Beurteilung große Schwierigkeiten[2]), jedenfalls ist der Melierdialog (V 85—113), der für uns besonders in Betracht kommt, nach allgemeiner Ansicht erst nach 404 entstanden. Eine sehr schwer zu entscheidende Frage ist die nach der Abfassungszeit der sizilischen Expedition[3]). Schwartz und neuerdings Rehm[4]) setzen sie bald nach den Ereig-

1) Die Mytilenaerrede (III 9—14) behandeln wir u. S. 81. 2) Kirchhoff, Hermes XII, 1877, S. 163 ff. wirft den Fragenkomplex der bei Thuk. im V. Buch eingelegten Urkunden auf. Ihm folgen Wilamowitz, Hermes XXXVII, 1902, S. 308 ff. SBBerl. 1919 S. 934 ff.; Schwartz, Geschichtswerk S. 32 ff. 3) Ueber die sizil. Expedition s. Cwiklinski, Hermes XII, 1877, S. 23—87; gegen ihn Ed. Meyer, Forsch. II S. 363; Schadewaldt, dessen erster Teil die Bücher VI und VII mit Recht als ganzes zeichnet und sie in die Zeit nach 404 stellt; Schwartz S. 206 ff., der meint, daß die Bücher vor 410 entstanden sein müssen (S. 212). Zuletzt beschäftigt sich A. Rehm mit dieser Frage im Philologus LXXXIX, 1934, S. 133 ff.: Ueber die sizilischen Bücher des Thuk. 4) Rehm führt seine Beweisführung darauf hinaus, daß „Thukydides an dem zwar im wesentlichen abgeschlossenen, aber nicht zur Herausgabe fertigen Manuskript noch nach Kriegsende weiter gefeilt" hat (S. 138). Er rechnet aber nicht mit großen Zusätzen (S. 146). Er gibt Schadewaldt zu, daß Thukydides aus dem Gram über die athenische Niederlage heraus zu seinem „Pathos" in den sizilischen Büchern gekommen sei. Während Schadewaldt daraus aber deren Abfassungszeit nach 404 folgert, meint Rehm, daß sich der Historiker bereits 413 über das Unglück Athens klar war und schon damals zu dem großen Historiker reifte, der Kriegsursache und -anlässe schied. Rehm setzt diese Entwicklung des Histori-

nissen, Schadewaldt erst nach 404 an. Uns kommt es hauptsächlich auf die zeitliche Festsetzung der Reden an, wobei wir im wesentlichen Schadewaldt folgen. Es handelt sich um die erste Rede des Nikias (VI 9—14) und die entsprechende des Alkibiades (VI 16—18); diese sind nach 404 entstanden. Ebenso auch die zweite Rede des Nikias (VI 21—23) und des Hermokrates (VI 33—34)[1]. Vielleicht gehört die Rede des Athenagoras einer früheren Zeit an (VI 36—40)[2]. Nach 404 fallen auch die Rede des Euphemos in Kamarina (VI 82—87) und die des Alkibiades in Sparta (VI 89—92)[3]. Für das VIII. Buch führte Wilamowitz den Beweis[4], daß es bald nach den Ereignissen, die es schildert, also bald nach 411 niedergeschrieben worden sei[5].

III. Die Entwicklung des Thukydides zum Staatsethiker.

Thukydides hatte wohl ursprünglich die Absicht den peloponnesischen Krieg einfach in seinem Ablauf darzustellen. Nachdem er die Voraussetzung für seine Behauptung im ersten Kapitel des ersten Buches, der Krieg werde der bedeutendste werden (I 1) — diese Behauptung zeigt, daß er damals schon am Beginn des Krieges die zukünftige Entwicklung überschaute, — in der Archäologie geklärt hatte, blieb ihm nur noch diese Aufgabe übrig. Damit stimmt das o. S. 43 erwähnte Programm überein, das er sich für seine Reden stellte. Aus dieser Annahme erklärt sich auch die Tatsache, daß die Teile seines Werkes, die bald nach 421 geschrieben sind, viel seltener staatspolitische Probleme berühren als die übrigen. Doch zeigen auch sie wie eben die Archäologie, daß Thukydides auch damals schon diese Fragen mit in sein Werk einflocht, wie das von einem Schüler der Sophisten, als welchen wir ihn noch näher kennen lernen werden, nicht anders zu erwarten war. In der Archäologie als einem frühen Teil stehen solche Erwägungen aber deshalb, weil sie eben begründen soll; sie läßt die Art seiner historischen

kers, die „in VI. VII wie in der Neubearbeitung von I—IV zutage tritt" ungefähr 10 Jahre früher an als Schadewaldt (S. 147). Aber Thukydides sagt doch selbst im VIII. Buch, das, worauf unten hingewiesen ist, bald nach 411 verfaßt ist, die Leute, die meinten, Athen werde nach der sizilischen Katastrophe bald völlig am Boden liegen, hätten sich in einem allerdings verständlichen Irrtum befunden (VIII 24, 5). Erst 10 Jahre nachher hätten die Athener durch ihre inneren Streitigkeiten ihre Kraft erschöpft (II 65, 12).

1) Ueber die Ansetzung der beiden Reden s. Schadewaldt S 25 Anm. 2 gegen Pohlenz. 2) Pohlenz S. 125, während wir hier sonst ihm nicht folgen. 3) Schwartz S. 199 meint, die Rede des Alkibiades sei eine spätere Einlage, sie ist auch nach ihm erst nach 404 verfaßt. 4) Im Hermes XXXXIII, 1908 S. 582 ff. 5) Schwartz S. 72 ff. kommt zu dem gleichen Ergebnis wie Wilamowitz.

Forschung erkennen, sie gibt seine Grundanschauungen über das Wesen des Staates, an Hand deren er dann den Krieg hätte beschreiben können. Im Laufe der Zeit hat sich aber Thukydides sein Ziel weiter gesteckt. Er wird durch die Ereignisse, durch seinen Einblick in die Beweggründe bei Freund und Feind, der ihm durch seine Verbannung ermöglicht war, zu tieferem Nachdenken geleitet[1]. „Auf der Suche nach den Ursachen, die den Untergang des Heeres von 413 bedingen, wird Thukydides auf die Substanz des Staates geführt: der Kriegshistoriker wird notwendig zum Staatsethiker, führt staatsethische Kategorien in seine reale Geschichtsbetrachtung ein", so schreibt Schadewaldt S. 18. Doch hat sich Thukydides als Aristokrat schon immer mit diesen Problemen befaßt. Den Anlaß dazu, daß er ihnen einen so breiten Raum in seinem Werk eingeräumt hat, haben ihm natürlich die Ereignisse gegeben. Auf diesem Weg wird er zu dem großen Historiker, der den Geschehnissen bis auf die Wurzeln nachspürt.

Zunächst wollen wir an einer bekannten äußerst aufschlußreichen Tatsache diese Entwicklung des Thukydides aufzeigen. Für den Historiker liegt, wie wir noch sehen werden, schon am Anfang seiner Tätigkeit die Bedeutung des Staates in seinen Machtmitteln. Athen und Sparta, die beiden Gegner im Kriege, besitzen zu Anfang des Ringens eine ungeheuere Machtfülle. Damit rechtfertigt er seine Erwartung von der Ausdehnung des Krieges. Er hat aber seiner Annahme, der Krieg werde alle früheren an Bedeutung übertreffen, erst dann Ausdruck geben können, als er das attische Reich und den peloponnesischen Bund aufeinanderprallen sah. Wenn er nun deren Machtmittel bedachte, so ist seine Erwartung leicht erklärlich. Als Thukydides sie niederschrieb, stand er noch am Anfang seiner Entwicklung. Damals hat er sich noch keine Gedanken darüber gemacht, warum, aus welchem tieferen Grunde Athen und Sparta aneinandergeraten mußten. Er hat am Anfang seiner Tätigkeit als Berichterstatter noch eines übersehen und wir dürfen sagen, daß dabei der oligarchische Einfluß auf ihn wirksam gewesen ist. Viele Aristokraten, denken wir z. B. an Kimon, waren spartafreundlich und Thukydides gehört ja seiner Abstammung nach in die Familie des Kimon mit hinein. Man sah am Beginn des Krieges in diesen Kreisen den Kriegsgrund nicht wie Perikles, der ihn damals schon richtig erkannte, in der Furcht Spartas vor Athen, sondern in dem Gegensatz zwischen Athen und den peloponnesischen Staaten überhaupt, besonders zwischen Athen einerseits und Korinth und Megara andererseits. Wenn man später immer

1) Thukydides erzählt davon im zweiten Proömium V 26, 5.

wieder in der Aufrechterhaltung des megarischen Psephisma durch Perikles den Kriegsgrund erblickte, so spiegelt sich darin diese Auffassung wider. Auch Thukydides war ursprünglich dieser Ansicht. Ed. Meyer hat das große Verdienst festgestellt zu haben, daß die Grundauffassung des Thukydides über die Ursachen des Krieges nicht immer die gleiche war. Viele Jahre war er des Glaubens, daß der Krieg hätte vermieden werden können. Die Geschichten um Kerkyra und Poteidaia sind deswegen so ausführlich erzählt (I 24—65), weil Thukydides in ihnen zunächst die eigentlichen Kriegsursachen gesehen hat. Er hat auch nach der Gefangennahme der Spartiaten auf der Insel Sphakteria geglaubt, daß der Krieg damit sein Ende hätte nehmen können, und in diesem Sinn ist auch die Rede abgefaßt, die die Spartaner damals in Athen gehalten haben (IV 17—20). Erst später sah er ein, daß die Spannung zwischen Athen und Sparta es war, die den Krieg unvermeidlich machte[1]). Diese Erkenntnis hat Thukydides erst im Laufe des Krieges gewonnen. Jetzt findet er ein historisches Gesetz, dem eine ungeheuere Bedeutung zukommt: bei jedem Krieg sind die Anlässe und die tieferen Gründe zu unterscheiden[2]). Thukydides sieht jetzt die *αἰτίαι*, die Anlässe des Krieges in den Vorgefechten vor dem Kampf um Kerkyra und Poteidaia. Die wahre Ursache, die *ἀληθεστάτη πρόφασις*, besteht nicht in tatsächlichen Geschehnissen, solche haben sie nur hervorgerufen, sondern in einem in den Völkern wirkenden Gefühl und dieses hat sie gewissermaßen gezwungen den Krieg zu führen. W. Jaeger hat darauf aufmerksam gemacht, daß in beiden Proömien das Wort *ἀναγκάζειν* verwendet wird (I 23, 6; V 25, 3)[3]). Wir fügen dazu noch eine Stelle aus der ersten Periklesrede. Hier sagt Perikles: *εἰδέναι δὲ χρὴ ὅτι ἀνάγκη πολεμεῖν* (I 144, 3). Thukydides war also die meiste Zeit des Krieges über der Ansicht, daß die beiden Mächte Sparta und Athen hätten nebeneinander bestehen können; am Ende des Krieges, wo Athen seinem Untergang zugeht, dringt er tief in die historischen Begebenheiten ein und gelangt zu der Anschauung, daß zwei Mächte nicht ohne Kampf miteinander leben können, wenn die eine von ihnen lebendig ist und die andere wenigstens ihre Macht behaupten will. Und Athen war eine lebendige, tatkräftige Macht, die sich um die Grenzen, die ihr gesetzt waren, nicht kümmern konnte. Das zu zeigen hat Thukydides die Pentekontaetie geschrieben. Sie will, wie wir das oben gezeigt haben[4]), einmal das Wachstum der

1) Ed. Mayer, Forsch. II S. 320. Schwartz S. 117 ff. hat diese Ansicht noch klarer herausgestellt. S. auch Pohlenz I S. 115 f. 2) Vgl. Anm. 4 S. 43 zu Rehm, Ueber die sizil. Bücher S. 147. 3) Paideia, S. 497. 4) S. 29 ff.

athenischen Macht veranschaulichen und dann die Reibungsflächen darstellen, die es zwischen Athen und Sparta im besonderen gegeben hat. Mochte sich der Funke entzünden, wo er wollte, es mußte ein ungeheurer Brand entstehen. Das ist der tiefere Inhalt der Pentekontaetie und so ist sie denn auch eingeschlossen zwischen dem zweimaligen Hinweis auf die *ἀληθεστάτη πρόφασις* des Krieges, die Furcht Spartas vor Athen (I 88; 118, 2).

Auch in einem anderen Punkt ist der Historiker Thukydides zu einer tieferen Einsicht vorgedrungen. Als der zehnjährige Krieg zu Ende war, meinte auch er, wie schon 424 nach Sphakteria, daß damit die Auseinandersetzung zwischen Sparta und Athen beendigt sei. Aber als dann die sizilische Expedition und der jonische Krieg folgten, wurde es ihm klar, daß die 27 Jahre von 431—404 eine Einheit bildeten. In seinem zweiten Proömium hat er diese Einsicht ausgesprochen (V 26, 1 f.) Thukydides steht mit diesem Glauben in seiner und auch in der folgenden Zeit ganz allein.

Wenn wir so die Entwicklung des Thukydides zum tiefeindringenden Historiker und Staatsethiker überschauen, so dürfen wir nicht vergessen, daß er dazu nur werden konnte, weil er die Bildung durch die Sophisten in ihrer vollen Tiefe auf seine sich aus sich selbst heraus formende und gestaltende Persönlichkeit einwirken ließ, sich dabei aber infolge seiner inneren Kräfte vor Verflachung zu hüten wußte. Thukydides ist erfüllt von dem rhetorischen Bildungsideal seiner Zeit, aber eben mit dem Unterschied des hochstehenden Aristokraten von dem in Wirklichkeit nicht durchgebildeten Massenmenschen. Die Rede hat in politisch bewegten Zeiten von jeher eine große Rolle gespielt, denn nur durch sie kann die Masse erfaßt werden. So war es auch damals in Athen. Deshalb traten die Sophisten als Lehrer der Rhetorik auf[1]) und je mehr innerlich flache Geister sich dieser Kunst bemächtigten, umso mehr war die Masse den Verführungskünsten dieser Leute ausgeliefert. Die Sophisten wandten alle Mittel an um ihre Reden auszuschmücken. Auch Thukydides ist darin ihr Schüler, an seinen Reden springt der Einfluß der neuen Zeit auf ihn sofort ins Auge[2]). Hier lassen sich die Forderungen des Gorgias von Leontinoi nach Antithesen, Isokola, Paronomasien nachweisen; Thukydides kennt die feine Abtönung der Worte, die die Sophisten aufgebracht hatten, er weiß von der Synonymik, was auf Prodikos von Keos und seine Schule hindeutet. „Aber

1) Arnim, Dio S. 7 ff.; H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik; Platons Gorgias. 2) Vgl. Fr. Blaß, Attische Beredsamkeit I 2 203 ff.; Ed. Norden, Die antike Kunstprosa, S. 95—101; Fr. Rittelmeyer, Thuk. u. die Sophistik, S. 122 ff.

auch ein so ernster Wahrheitsforscher wie der Geschichtsforscher Thukydides zeigt sich von der formalen Kunst der Sophisten bis in die Einzelheiten der Redetechnik, des Satzbaus, ja des grammatischen Wortgebrauchs, der „Orthoepie“ beherrscht“ [1]). Die Sophisten gingen aber noch weiter; sie stellten ihre Worte auf die Instinkte und Begierden der Masse ein um damit ihre Sache zu der stärkeren zu machen. Wie verderblich diese Kunst, die geradezu raffiniert gewesen ist, für die Politik, die ja den Inhalt der Beredsamkeit bildete, gewesen sein muß, ist leicht einzusehen. Thukydides schildert uns diese Wirkung der Rede, bei der die Masse schließlich von vornherein weniger auf den Inhalt als auf die Form hörte, in der Kleonrede mit folgenden Worten: *ἁπλῶς τε ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι καὶ σοφιστῶν θεαταῖς ἐοικότες καθημένοις μᾶλλον ἢ περὶ πόλεως βουλευομένοις* (III 38, 7). Mit diesen Worten faßt Kleon seinen Tadel, der der Bewunderung der Masse für die Redekunststückchen galt, zusammen. Aber Kleon war nicht der Mann, der der Masse das wahre Interesse für Politik hätte wiederschenken können. Es gab in Athen während des peloponnesischen Krieges außer Alkibiades, der aber nur seine eigenen Ziele verfolgte, keinen Staatsmann mehr, der über der Masse gestanden wäre. Denn nur dann ließ sich der Demos führen, wenn er merkte, daß der, der vor ihm stand, eine richtigere politische Einsicht besaß und gleichzeitig auch für Athen und seine Bevölkerung das Beste wollte. Perikles war der letzte dieser Männer gewesen, er war auch ein gewaltiger Redner und kannte die Mittel die Rede hinreißend und überzeugend zu gestalten [2]). Aber in ihm lebte immer noch das Gefühl mehr zu sein als der Demos und die wahrhafte politische Weisheit zu besitzen. In diesem Gefühl blieb sich die alte Aristokratie immer einig. Und Perikles redete vornehm, auch in seiner Haltung, *ἐν κόσμῳ* sagt Aristoteles, wo er uns berichtet, wie anders die Volksführer nach Perikles aufgetreten sind [3]).

Thukydides hat sowohl Perikles als auch Kleon reden hören. Für seine hohe Bildung ist es selbstverständlich, daß er eine Rhetorik wie die Kleons ablehnt. Wir wissen nicht, wie er vor dem Volke geredet hätte, wenn er selber jemals aufgetreten wäre. Die Reden, die wir in seinem Werk finden, sind zwar mehr oder weniger von ihm selbst verfaßt [4]), aber es sind nicht solche Reden, die jemals hätten im Wortlaut gehalten werden können. Sie setzen oft vieles voraus, was erst in der Zukunft geschah, und nehmen immer wieder aufeinander Bezug. Thukydides benützt

1) Jaeger, Paid. S. 399. 2) Arist. Rhetor. A 7 1365a 32 ff. 10 1411 a. F. Blass, Att. Bereds. 34 ff. 3) Arist. *Ἀθ. πολ.* XXVIII, 3. vgl. auch Plutarch, Gracchen II. 4). S. dazu oben S. 43.

seine Reden als Mittel um seine eigne Anschauung von der historischen Lage darzustellen, aus der heraus die Ereignisse sich so und nicht anders entwickeln mußten, wie sie sich dann später tatsächlich gestaltet haben. Die Reden sind von der Ueberschau über die Ereignisse aus geschrieben. Er zwingt uns durch sie, wenn er sie auch von andern gehalten werden läßt, uns ganz in seinen Gedankengängen zu bewegen und gar nicht nach anderen Ursachen zu fragen; er gibt uns in ihnen die historischen Entwicklungen und deswegen nehmen die Reden einen so großen Raum in dem Werk ein, besonders die aus der Zeit nach 404. So kommt es auch, daß in den Reden, die andern in den Mund gelegt sind, die Ansichten des Historikers über das Wesen des Staates, über Außen- und Innenpolitik, über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft und über die wichtigsten staatlichen und ethischen Probleme in besonderem Maße eingearbeitet sind. Und diese Gedanken des Thukydides herauszustellen, auf ihre Bedeutung zu untersuchen und sie in den Rahmen des gesamten griechischen Geisteslebens einzufügen ist unsere nächste und auch umfangreichste Aufgabe Natürlich lassen wir dabei nächst den Reden auch die andern Stellen, die uns über die Persönlichkeit des Historikers Aufschluß geben können, zu ihrem Recht kommen.

C. Die Anschauungen des Thukydides über das Wesen des Staates und seine Politik.

(entwickelt an der Politik Athens)

Einleitung.

Wir wenden uns nun den Gedanken zu, die Thukydides über den Staat und sein Verhältnis zu den andern Staaten entweder selber ausspricht oder von andern aussprechen läßt. Sein Bestreben den Ursachen und inneren Bedingungen der Geschehnisse nachzuspüren zeigt ihn als Kind seiner kritikübenden Zeit. Thukydides geht den Fragen nach dem Wesen des Staates an Hand der geschichtlichen Ereignisse nach, die ihm viel Gelegenheit dazu geben, da sie ja die Zusammenstöße Athens mit den andern Staaten zu ihrem Inhalt haben. In der Archäologie läßt er die mächtigen griechischen Staaten unter Betonung ihrer Macht nach außen hin entstehen, in der Pentekontaetie schildert er uns

den gewaltigen Aufschwung Athens und seines Reiches in der Zeit zwischen den Perserkriegen und dem peloponnesischen Krieg, während der Hauptteil seines Werkes dem Kampf Athens und Spartas gewidmet ist.

Die folgenden Ausführungen sollen zeigen, wie der Historiker Thukydides zu allen Fragen des attischen Reiches und seiner Politik eine klare und entschiedene Stellung eingenommen hat, wie er den politischen Fragen seiner Zeit nachgegangen ist und wie sich ihm aus seinen Betrachtungen über die Lage, die er vor allem in der Verbannung anstellen konnte, die allgemeinen Gesetze des Staates und seiner Politik ergeben. Angeregt zu seinen Forschungen war er durch seine politische Erziehung und die Lehren der Zeit, selbständig aber hat er sie weitergeführt.

I. Der Staat als einheitliches Machtwesen.

Thukydides sucht die Grundbedingungen für die Entstehung und Entwicklung des Staates in der sog. Archäologie (I 2—19)[1]) aufzudecken. Er geht mit ihr deshalb in eine Zeit zurück, von der man nur sehr unsichere Nachrichten hatte. Hier muß er sich mit dem Mythus beschäftigen und aus ihm die dahinter liegenden historischen Tatsachen zu ermitteln trachten. Schon dies allein bedeutet einen Beweis seiner persönlichen Forscherkraft und seines Bestrebens, die Dinge so darzustellen, wie sie wirklich waren. Er erzählt in I 2 von den Wanderungen im alten Griechenland, von der Schwäche des frühen Hellas, das noch nicht einmal einen gemeinsamen Namen hatte (I 3). Mit Kapitel 4 beginnt er von der Entwicklung der Seemächte zu berichten und von der Lebensweise der Alten. Dann kommt er auf den Zug gegen Troja zu sprechen und legt dar, aus welchen Ursachen dieser überhaupt unter einem einzigen Führer zustandegekommen sei. Das 12. Kapitel hat die Verhältnisse nach dem trojanischen Krieg zum Inhalt, Griechenland sendet Kolonien aus. Thukydides zeigt dann, wie sich allmählich in dem von Griechen bewohnten Land unter den Tyrannen Herrschaftsgebiete gebildet und welche großen Seemächte sich bis zu den Perserkriegen entwickelt haben. Eine Zusammenfassung der kriegerischen Ereignisse bis zu diesen gibt Kapitel 15. Im folgenden wendet sich der Historiker den Persern zu, deren Ausbreitung durch die Tyrannenherrschaften begünstigt wurde, die nur auf ihr eigenes Interesse bedacht waren und der Außenpolitik, d. h. der Vermehrung ihrer Macht nach außen,

1) Die Archäologie hat besonders E. Täubler, Die Archäologie des Thukydides, erläutert.

keine Beachtung schenkten. Die τυραννίδες wurden vom mächtig gewordenen Sparta aufgelöst (I 18, 1). Als Folge der Perserkriege wird darauf erklärt, wie Athen zur See, Sparta zu Land herrschend wird und daß beide Mächte auf dem Höhepunkt ihrer Macht in den peloponnesischen Krieg zogen (I 18, 19)[1]). Der Gegensatz zwischen Athen und den peloponnesischen Staaten, also zwischen den beiden Gegnern des Krieges, zieht sich durch die ganze Archäologie hindurch[2]). In I 6 wird auch die Lebensart der beiden Rivalen einander gegenübergestellt. Thukydides faßt die Gegner als Einheiten zusammen, als eigne Individualitäten, die hier ihren gegenseitigen Kampf auszufechten haben: Volk steht gegen Volk, Stamm gegen Stamm, das gelangt schon in der Archäologie zum Ausdruck.

Wir betrachten nun einzelne Stellen der Archäologie, die sich mit staatspolitischen Problemen befassen. Thukydides hält sich bei seinen Feststellungen streng an die Tatsachen, die er aus den Erzählungen der Alten herausliest; er geht empirisch vor, wissenschaftlich in einer ganz neuen Art. Auch das stammt aus dem Geist der neuen Zeit[3]). In I 8, 3 tritt zum erstenmal der zur Zeit der Sophistik immer wieder erörterte Gedanke hervor, daß der Schwache sich dem Mächtigen unterwerfen muß, wenn er überhaupt leben will. Aus diesem Gedanken erklären sich die Theorien, die sich die Sophisten von der Entstehung des Staates bildeten, vor allem die Vertragstheorie[4]). Thukydides sagt weiter dazu, daß sich der Mächtige den Schwachen um seines Vorteils willen unterwirft. Damit ist ein ehernes Gesetz ausgesprochen, dem wir bei Thukydides noch öfter begegnen werden: Der Starke dehnt seinen Machtbereich auf Kosten des Schwächeren aus. Dieser Gedanke des Naturrechts des Stärkeren stammt aus der sophistischen Denkweise. Wir vergleichen dazu Kapitel 15. Vom Krieg, also von der Gewalt, leitet Thukydides das Werden einer größeren Macht, mithin eines Staates ab, wenn er sagt, daß es zu Land keinen Krieg gegeben habe, aus dem sich ein Machtzuwachs für irgend einen Staat ergeben hätte. Alle Kriege seien nur Grenzstreitigkeiten gewesen, niemals seien die Griechen um andere zu unterwerfen weit weg von ihrem Land gezogen. So blieben die damaligen kleinen Staaten ohne große

1) Die Wahrheit dieser Meinung bestreitet Ed. Meyer, Forsch. II S. 313/14. Thukydides meint jedenfalls, daß die Macht Athens damals am straffsten zusammengefaßt war (I 19; 118, 2). 2) S. o. S. 28 3) Kaerst, Hellenismus I S. 81 Anm. sagt, in der Sophistik herrsche der Empirismus, wenn er auch nur einseitig und äußerlich gewesen sei. 4) Die Theorien dieser Zeit über die Entstehung des Staates s. Kaerst I S. 62 ff., über die Vertragstheorie S. 66 ff., s. auch Platon Staat II 358 E f.

Macht. Doch sind auch sie aufgrund des Naturgesetzes vom Rechte des Stärkeren entstanden. Schon in der Frühzeit begannen sie sich zu gestalten. Bald ragt eine Macht über die andern hervor, das Reich Agamemnons, der der Führer des Zuges gegen Troja war (I 9, 1). Thukydides fand über die Bildung des griechischen Heeres, das vor Troja zog, die bekannte Erzählung vom Eid der Freier der Helena vor. Seine kritische Stellungnahme gab sich damit nicht zufrieden. Er sah in Agamemnon den mächtigen Fürsten, der aus allen anderen hervorragte und sie durch seine Macht bestimmte sich unter seine Führung zu stellen. Im folgenden beweist der Historiker, daß Agamemnon diese Macht auch wirklich besaß. Sein Reich ist die erste größere Macht in Griechenland, sie zwingt die andern kleineren, die um ihre Sicherheit in Furcht sind, in ihren Machtbereich. Das ist es, was der Historiker als großen geschichtlichen Gesichtspunkt herausstellen will, der das Werden des Staates und sein Verhältnis zu den andern bestimmt. Das Reich Agamemnons ist ein Beispiel für seine Staatsentstehungstheorie. Die Macht aber verliehen damals die Geldmittel, über die Pelops, der Begründer des Reiches, verfügte. Der trojanische Krieg war in seiner Größe und Bedeutung geringer als gemeinhin angenommen wird. Schuld daran trug die *ἀχρηματία* (I 11, 1), die in diesen Zeiten keinen großen Krieg gestattete. Auch bei der Besprechung der athenischen Macht zur Zeit des peloponnesischen Krieges und vorher liegt immer der Nachdruck auf den *χρήματα*, den Tributen, die die Bündner zu bezahlen hatten. Denn von den Geldern baute Athen seine Seemacht[1]). Auch Agamemnon besaß wegen seines Reichtums die meisten Schiffe in Griechenland (I 9, 3).

Oefter betont Thukydides in der Archäologie das Aufkommen der griechischen Seemächte. Die Lage an der Küste wies die griechischen Staaten auf das Meer hinaus[2]). Der Historiker kennzeichnet als eines der Merkmale der Entwicklung der griechischen Staaten vom Zustand der Schwäche zu dem der Kraft und Macht das Entstehen von großen Seemächten, die durch eine starke Kriegsflotte sich schützten und ihren Geltungsbereich auszudehnen suchten (I 13). Die erste bedeutende Seemacht ist Korinth. Thukydides weist ausdrücklich darauf hin, daß Athen noch keine große Seemacht war, bevor Xerxes seinen Zug nach

1) Das sagt Kleon (III 39, 8). Den fast gleichen Wortlaut hat die entsprechende Stelle der Rede des Diodotos III 46, 3. Vgl. auch I 99, 3; II 13, 2; III 13, 5 f. 2) S. darüber J. Hasebroeck, Staat und Handel im alten Griechenland, Tübingen 1928, und die Besprechung H. Schaefer, Staatsform und Politik, Leipzig 1932 S. 1 ff.

Hellas unternahm (I 14, 1 f.). Die Seemächte aber, die bis zu dieser Zeit bestanden, mehrten ihre Macht durch Zufluß von Reichtum und die Herrschaft über andere. Der Ausdehnungsdrang dieser Mächte wird meist mit Landmangel motiviert (I 15, 1). Nicht aus reiner Machtbegierde, sondern gezwungen von der Enge des eigenen Landes zogen sie die Inseln in ihren Machtbereich. Aus dem gleichen Grund hat in der Frühzeit auch Athen seine Kolonien nach Jonien ausgesandt (I 2, 6). Hier schneidet Thukydides ein Problem an, das zu allen Zeiten die höchste Wichtigkeit im Leben der Staaten gehabt hat. Er verurteilt eine Machterweiterung aus diesem Grund keineswegs.

Bisher hat er von Seemächten gesprochen und nun will er die Gründe darlegen, die die Entwicklung von Landmächten verhinderten. Außer der Tatsache, daß in diese Zeit keine bedeutenden Kriege fielen, aus denen größere Mächte sich hätten bilden können[1]), waren die Tyrannenherrschaften, die nun kamen, nicht dazu fähig große Reiche zu schaffen. Denn die Tyrannen hatten nur ihr eigenes Wohl im Auge (I 17). Die einzige Ausnahme bildeten die Tyrannen auf Sizilien[2]). Warum aber mußten die Tyrannen für sich selbst sorgen? Um ihrer Sicherheit im eignen Land willen. Natürlich konnte dann nach außen hin nichts Bedeutendes geleistet werden. Sobald die Innenpolitik den Vorrang vor der Außenpolitik hat, ist diese zur Unwichtigkeit verurteilt. Ein Herrscher oder eine Regierung, die im eigenen Land nicht feststeht, kann erst recht nicht nach außen hin tatkräftig auftreten. Solche Gedanken enthält diese Thukydidesstelle.

Die alleinige wirklich bedeutende Landmacht in Griechenland vor den Perserkriegen, so fährt der Historiker in I 18, 1 fort, war Sparta. Im Lauf der Zeit hatte es sich zu seiner Bedeutung erhoben; denn in Sparta selbst, in seiner Verfassung gab es Ruhe. Es herrschte die *εὐνομία* und kein Tyrann konnte sich dort festsetzen; schon über 400 Jahre besitzt Lakedämon die gleiche Staatsform und diese innere Ruhe bildete die Grundlage seiner Kraft. Sparta war durch seine Macht befähigt sich in die Verhältnisse anderer Staaten einzumischen; das hat es z. B. in Athen bei der Vertreibung der Tyrannen getan. Nun folgen die Perserkriege. Athen tritt mit dem Sieg bei Marathon ebenbürtig neben Sparta. Beim Zug des Xerxes übernehmen noch die Lakedämonier die Führung der verbündeten Griechen; *δυνάμει προύχοντες* (I 18, 2) setzt Thukydides besonders hinzu. Und jetzt erst wird Athen Seemacht und beginnt bewußt unter

1) (I 15, 1) s. S 51. 2) Die darauf bezügliche schon von Classen, dann von Hude getilgte Stelle halten wir für echt.

Themistokles selbständige Politik zu treiben[1]). Zu gleicher Zeit stand Sparta neben ihm als die überragende Landmacht. Beide vereinigt vertrieben den Barbaren, die andern Griechen schlossen sich einer der beiden Mächte an: *δυνάμει γὰρ ταῦτα μέγιστα διεφάνη · ἴσχυον γὰρ οἱ μὲν κατὰ γῆν, οἱ δὲ ναυσίν* (I 18, 2). Nun bilden sich die beiden Bünde: der attische und der peloponnesische. Beide vermehren und üben in ihren gegenseitigen kriegerischen Auseinandersetzungen bis zum peloponnesischen Krieg ihre Macht (I 18, 3).

Wir erkennen aus den besprochenen Stellen, welch großen Nachdruck Thukydides, sobald er vom Staat als etwas Ganzem spricht, auf die Macht legt. Sie stellt er als unumgänglich notwendig hin einmal für die Entstehung und Entwicklung des Staates überhaupt und dann auch für seinen Bestand den andern gegenüber. Er geht in der Archäologie dem Ursprung des Staates nach und findet ihn in der Anhäufung von Machtmitteln; damit hat er den Staat als Machtwesen erfaßt. Die uneingeschränkte Benützung seiner Macht ermöglicht dem Staat ein Ausgreifen über seine Grenzen und damit wiederum eine Vergrößerung seiner Machtstellung. Wenn wir dann noch die Pentekontaetie mit ihren Gedanken dazunehmen, dann dürfen wir sagen, daß der Staat eine Einheit darstellt, die von Leben, das nach außen drängt, erfüllt ist. So kommt es dann, daß seine eignen Interessen mit denen der andern Staaten zusammenstoßen, wie das Thukydides an dem Beispiel Athen und Sparta darstellt. Es sind das alles Fragen, die wir zum erstenmal bei ihm erörtert finden. Deutlich sehen wir, wie er hier der Schüler der Sophisten ist. Aber er weiß die Gedanken, die ihm gegeben worden sind, selbständig zu verwerten.

In der Betrachtung des Staatswesens glauben wir nämlich bei Thukydides einen Fortschritt der Entwicklung feststellen zu können. In der Archäologie wird rein sachlich der Staat als ein aus Macht entstandenes und der Macht bedürfendes Wesen geschildert. Hier kommt auch schon zum Ausdruck, daß der Historiker die beiden kriegführenden Mächte als Einheiten faßt. An andern Stellen aber werden die Völker, wir können sagen, verpersönlicht, indem sie gerade so wie ein einzelner Mensch ihre Charakteristik erhalten. Thukydides will „vermenschlichte Geschichte"[2]) schreiben. Zu dieser Auffassung ist der Historiker aber erst im Laufe seines Lebens gekommen und ihr hat er in den nach 404 verfaßten Teilen seines Werkes Ausdruck gegeben.

1) s. S. 28. 2) Regenbogen, Thukydides als polit. Denker S. 10.

Er ist damit der erste, der die psychologischen Grundlagen der Geschichte aufdecken will.

Die großartigste Darstellung der Verpersönlichung der Völker bietet Thukydides in seiner Gegenüberstellung des Charakters der beiden führenden griechischen Völker, der Athener und Spartaner. Er läßt sie von den Korinthern I 70 vortragen. Die beiden Völker werden von den Korinthern so geschildert in ihrer Eigenart, als wären sie Individuen: jedes in sich völlig geschlossen und konsequent. Diese Charakterisierung zieht sich durch das ganze Werk hindurch[1]): die Athener wagemutig, schnell, entschlossen, die Spartaner zögernd, langsam, überlegend; die Athener revolutionär, energisch, lebendig, die Spartaner konservativ, bedächtig, schwerfällig. Natürlich muß, wenn wir diese Gedanken weiter verfolgen, Athen mit Sparta zusammenstoßen; denn schließlich wird es, dem seinem Wesen innewohnenden Drang folgend, seine Machtsphäre immer mehr zu erweitern suchen. Das liegt in seinem Charakter als Volk. Der Konflikt mit Korinth und mit Megara kam, die geschädigten Mitglieder des peloponnesischen Bundes wenden sich an ihre Vormacht, die dort bestehende Furcht vor Athen gibt den Ausschlag und der Krieg wird beschlossen.

II. Die Leitlinien der Politik des Staates.

An der Machtentfaltung Athens, dem schließlichen Zusammenstoß mit seinem Gegner und seiner Vernichtung hat sich Thukydides seine Ansichten vom Wesen des Staates und seiner Politik als einem innerhalb einer Staatengruppe sich auswirkenden Faktor gebildet und sich bilden können. Wie wir bereits in der Archäologie gesehen haben, teilt der Historiker dem Staat, soll er sich behaupten können, die Tendenz zu seine Macht zu vergrößern und zwar auf Kosten der schwächeren. Dieses Denken bildet selbstverständlich, da es damals durch die Sophisten ver-

1) Außer I 70 vgl. I 102, 3: die Spartaner schicken das Hilfsheer der Athener weg aus Furcht vor dem athenischen Wagemut und stets Neues sinnenden Geist; die *πολυπραγμοσύνη* der Athener wird hervorgehoben (VI 87, 2). Alkibiades, der den Charakter des athenischen Volkes in sich verkörpert, tadelt die *ἀπραγμοσύνη*, die Nikias empfiehlt (VI 18, 6). Zur Charakterisierung der Spartaner s. I 118, 2, wo Thukydides die Spartaner als wenig kriegslustig schildert; ebenso VIII 96, 5. Hier sagt Thukydides, daß während des ganzen Krieges die Lakedämonier wegen ihrer zögernden Art den Athenern sehr nützlich gewesen seien: *διάφοροι γὰρ πλεῖστον ὄντες τὸν τρόπον οἱ μὲν ὀξεῖς οἱ δὲ βραδεῖς, καὶ οἱ μὲν ἐπιχειρηταὶ οἱ δὲ ἄτολμοι.* Vgl. auch V 75, 3.

breitet wurde, in vieler Beziehung eine Unterstützung der Machtpolitik der großen Staaten. Natürlich wehren sich die kleineren *πόλεις* dagegen. Jeder Staat, der seinem inneren Drang nach Leben und damit Wachstum folgt, hat von seiten der andern zunächst mit Vorwürfen, dann mit stärkeren Einspruchsmaßnahmen zu rechnen.

Athen war eine Macht, die voll Leben war: so gründete es sich sein Reich und unterwarf die Bundesgenossen. Selbstverständlich wird im Laufe der Zeit gegen die Stadt der Vorwurf erhoben, daß ihre Machtpolitik gegenüber den Bundesgenossen unrechtmäßig sei. Besonders vor Beginn des Krieges und in dessen Verlauf wird er von den Feinden Athens, ja auch in Athen selbst immer wieder gebracht. Gegen diesen Vorwurf verteidigen sich die Gesandten Athens bei den auswärtigen Staaten sowie die Vertreter der attischen Reichspolitik in Athen selbst. Thukydides hat uns eine ganze Reihe solcher moralischen Rechtfertigungsversuche überliefert. Die Athener haben vor sich selbst und auch vor den auswärtigen Staaten ihre Politik der Macht und Ausdehnung innerhalb ihres Interessengebietes nie beschönigt oder gar geleugnet, sondern offen zugegeben. Das war ein Ausfluß ihres Willens zur Macht, ihres seit den Perserkriegen berechtigten Stolzes, ihres keineswegs tadelnswürdigen Selbstbewußtseins: die Athener fühlten sich zur Herrschaft berufen. Thukydides läßt sie das immer wieder betonen und zwar in Reden, die nach 404 abgefaßt sind. Die athenische Gesandtschaft vor der spartanischen Bundesversammlung führt in ihrer Rede (I 73—78) folgendes aus: *παρήλθομεν ... βουλόμενοι περὶ τοῦ παντὸς λόγου τοῦ ἐς ἡμᾶς καθεστῶτος δηλῶσαι ὡς οὔτε ἀπεικότως ἔχομεν ἃ κεκτήμεθα, ἥ τε πόλις ἡμῶν ἀξία λόγου ἐστίν* (I 73, 1). Man vergleiche damit die in Anm. 1 angeführten Worte des Euphemos in seiner Rede vor den Kamarinäern oder die des Alkibiades bei den Verhandlungen vor der sizilischen Expedition[1]). Jedesmal wird betont, daß Athen *εἰκότως* die Herrschaft führe. Die Stadt leitet die Berechtigung ihrer Herrschaft von ihren Verdiensten in den Perserkriegen ab[2]). Die Athener sind *ἄξιοι τῆς ἀρχῆς*, sie

1) Euphemos sagt in seiner Rede (über ihre Entsprechungen mit der der athenischen Gesandten s. Pohlenz, Thuk. Studien I S. 134 Anm.): *ἀνάγκη καὶ περὶ τῆς ἀρχῆς εἰπεῖν ὡς εἰκότως ἔχομεν* (VI 82, 1). Aehnlich heißt es in der gleichen Rede VI 83, 2. Alkibiades empfiehlt die Fahrt nach Sizilien, damit Athen auch die Herrschaft über ganz Griechenland gewinne, die ihm rechtmäßig zustehe (VI 18, 4). 2) In I 74 zählen die athenischen Gesandten die großen Leistungen Athens im Perserkrieg auf. Mit ihnen hat Athen ganz Griechenland gerettet. Und nun fragen sie (I 75, 1), ob Athen es um seiner gesamthellenischen Verdienste willen verdiene, daß man so sehr die Berechtigung seines Reiches abstreite.

herrschen *δικαίως*. Der Bund, der die Grundlage und den Ausgangspunkt für seine Machtentwicklung bildete, war ja auch auf Bitten der Bündner und mit ihrem Willen geschlossen worden, ohne daß Athen Gewalt angewendet hätte (I 75, 2; 96, 1). Daß das Verhältnis zwischen der Vorstadt und den Bundesgenossen später anders wurde, daran waren die Bundesgenossen selbst schuld (I 99)[1]). Thukydides hebt die Rechtfertigungsversuche besonders hervor einmal in den Reden, die zur Zeit der zügellosen athenischen Demokratie, deren Ziele wir schrankenlos imperialistisch nennen müssen[2]), gehalten worden sind: Melierdialog, Rede des Alkibiades in Athen und des Euphemos in Kamarina. Wir werden unten klar zu machen versuchen, daß der Historiker mit dieser Politik des athenischen Volkes nicht einverstanden war. Die attische Herrschsucht dieser Zeit hatte es natürlich besonders nötig ihr Recht auf die Herrschaft zu betonen. Sie arbeitete dabei aber mit Argumenten aus der früheren Zeit, die wohl damals ihre Berechtigung gehabt hatten, jetzt aber bei der gefährlichen Lage des Reiches nur zur Verhüllung des unbesonnensten Imperialismus dienen mußten.

Am ausführlichsten und überzeugendsten führt dann andrerseits die Athenerrede in Sparta, die dort die perikleische Politik kurz vor dem Ausbruch des Krieges vertritt, die A p o l o g i e d e s a t t i s c h e n H e r r s c h a f t s a n s p r u c h s. Sie macht den Eindruck, daß Thukydides von dem, was er hier die Athener sagen läßt, selbst vollkommen überzeugt ist und sich damit einverstanden erklärt. Mithin scheint er zum mindesten nach 404, wo die Rede erst abgefaßt sein kann[3]), grundsätzlich der athenischen Politik bis zum Krieg, die von Perikles geleitet wurde, zugestimmt zu haben. Jeder Zweifel daran aber wird behoben, wenn wir die Leichenrede des großen Staatsmannes lesen (II 35—46). Sie erhellt zusammen mit der Athenerrede in Sparta und der dritten Periklesrede (II 60—64) aufs klarste, daß der Historiker, als er sie schrieb, also ebenfalls nach 404, in der perikleischen Politik sowohl innen — als außenpolitisch die beste Staatsführung gesehen hat, die es für Athen geben konnte. Die Verteidigung der alten Politik hat bei Thukydides ihre besondere Veranlassung. Nach dem vernichtenden Zusammenbruch gab es in Athen Stimmen,

VI 82, 3f. sagt Euphemos: wir besitzen unser Reich, ohne die Jonier und Inselbewohner zu Unrecht unterworfen zu haben; denn diese wollten zusammen mit dem Meder Athen, ihre Mutterstadt, in die Knechtschaft zwingen. VI 83, 1 folgt wiederum die Feststellung der Rechtmäßigkeit der Stellung Athens mit dem Hinweis auf die Verdienste in den Perserkriegen. Auf die Berechtigung der Herrschaft wird auch V 89 im Meliergespräch hingewiesen. 1) s. S. 30. 2) s. S. 61. 3) Vgl. S. 42, Anm. 5.

die der attischen Reichspolitik seit ihren Anfängen die Schuld daran zumaßen[1]). Gegen diese Stimmung hat Thukydides mit aller Schärfe angekämpft. Er sucht die wahren Ursachen des Verfalls und findet sie in der athenischen Politik nach Perikles. Doch darüber soll erst später gesprochen werden.

Thukydides zeigt in seinen Reden die Linien auf, nach denen die attische Reichspolitik geleitet wurde. Mit ziemlicher Sicherheit können wir seinen jeweiligen Standpunkt feststellen. Die perikleische Politik bei Ausbruch des Ringens enthält die erste Periklesrede (I 140—144). Ihr Inhalt besteht einmal in der Aufforderung des athenischen Führers an das athenische Volk den Spartanern in nichts nachzugeben und dann in der Darlegung der Aussichten der Stadt für den Krieg. Das wichtigste in ihr ist die Aufstellung des Kriegsplans des Perikles. Zusammengefaßt finden wir die Kriegspolitik des Perikles an einer anderen Stelle, in II 65, 6 f. Man erkannte erst nach seinem Tod die *πρόνοια* des Staatsmanns für den Krieg: er verhieß den Sieg, wenn Athen seine Flotte pflege, sonst aber Ruhe halte und vor allem keine Eroberungen machen wolle, wodurch man nur die Stadt in Gefahr gebracht hätte. Aus der ersten Periklesrede erkennen wir, daß Perikles in diesem Augenblick die Auseinandersetzung mit Sparta für unvermeidlich und notwendig angesehen hat und sie nicht weiter hinausschieben wollte. Der Krieg mußte ja doch einmal kommen und der Staatsmann und Oberstratege sah jetzt die für die Stadt günstigste Lage für das Ringen angebrochen. Nur hatte Perikles das Unglück, daß die Athener sich nicht an seine Pläne hielten; deshalb wurde er später verdammt; denn vor den Augen der Welt rechtfertigt nur der Erfolg die Politik. Perikles aber hätte Erfolg gehabt mit seiner gesamten Politik vor und während des Krieges, wenn nicht unfähige Nachfolger den Sinn seines Handelns und seiner Gedanken in sein Gegenteil verkehrt hätten (II 65, 7). Thukydides verteidigt in diesem Sinn nach dem Sturz Athens die Politik des Perikles, die viele für schuld an dem Untergang erklärten[2]). Und daraus läßt sich schließen, daß er selbst den Gedanken des Staatsmannes, die dieser in seiner Rede ausspricht, zustimmt. Wir wollen aber immer im Auge behalten, daß diese Zustimmung erst für die Zeit nach 404 nachgewiesen werden kann, wie das ja auch bei der Athenerrede in Sparta der Fall ist.

Drei Faktoren waren es, die die attische Reichspolitik bestimmten: Forderung nach Sicherheit, Wahrung des

1) Diese Stimmung schildert besonders Schwartz, Gesch. W. S. 142 ff. und Pohlenz, Thuk. St. I S. 135. 2) Vgl. S. 40, wo über die zeitliche Ansetzung der Rede gesprochen ist, s. auch Anm. 2.

athenischen Ansehens und der Nutzen; *δέος, τιμή, ὠφελία* nannten es die Athener (I 75, 3; 76, 2). Am stärksten wurde vor den auswärtigen Staaten der erste und dritte Gesichtspunkt betont. Thukydides vertritt diese Politik selbst durch die Athenerrede in Sparta: es ist für jeden Staat selbstverständlich für seine Sicherheit zu sorgen; das gehört zu seinen Lebensrechten, ja zu seinen Lebenspflichten. Nur muß es eben in vernünftiger Weise geschehen. Die Realpolitik des großen Staatsmannes Perikles hatte seit dem Frieden von 446 nur die Sicherung und Festigung, also die Macht des Reiches zu ihrem Ziel und von diesem Ziel ließ sich Perikles auch in seiner Kriegspolitik leiten. Dem diente neben der Aussendung von Kleruchien und Gründung von Städten[1]) vor allem der Ausbau der Flotte. Der oberste politische Grundsatz des Perikles war, die Daseinsberechtigung Athens als selbständige Macht Griechenlands zu verteidigen und zu erhalten und aus diesem Prinzip heraus strebt er dem nach, was möglich ist, und verzichtet auf das Unmögliche. Von dieser Selbstbeschränkung wichen seine Nachfolger ab.

In welchem Geist diese ihre Ziele verfolgten und was überhaupt den Inhalt ihrer Ziele ausmachte, das hat Thukydides in dem berühmten Kapitel II 65 und in verschiedenen Reden klargemacht. Der Historiker hat nur selten eine seiner Personen einer eigenen Charakteristik gewürdigt, nur dann, wenn sie wirklich für den geschichtlichen Verlauf bestimmend war[2]). In dem Kapitel II 65 haben wir nebeneinander zwei Charakterzeichnungen, die des Perikles und die seiner Nachfolger, die gleichsam als der einzige Gegenpol des früheren Leiters des athenischen Staatswesens zusammengefaßt werden. Zweimal stellt sie der Historiker dem großen Staatsmann gegenüber. Das einemal (II 65, 5—7) legt er besonderen Nachdruck auf die außenpolitischen, das zweitemal (II 65, 8—10) auf die innenpolitischen Fähigkeiten und beidemal hebt er den großen Gegensatz der persönlichen Eigenschaften des Perikles und jener Leiter des Volkes nach ihm, die ihr Verhalten bedingten, scharf hervor. Das ist zusammengefaßt die Apologie des Perikles verbunden mit der Darlegung der richtigen historischen Einsicht in die Ursache des Untergangs Athens, d. h. den Abfall von der perikleischen Politik.

1) *Grundy, Thucydides and the history of his age*, S. 201: führt Thurii (444), Städte in Thrakien (447) und Amphipolis (437) an. Plutarch, Per. 11 gibt als Grund für die Ausschickung von Kleruchien an: *φόβον δὲ καὶ φρουρὰν τοῦ μὴ νεωτερίζειν τι παρακατοικίζων τοῖς συμμάχοις.* Darüber s. Nesselhauf, Gesch. der delisch-att. Symmachie S. 29 f., besonders S. 30 Anm. 1. 2) vgl. I. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen, n. Ed. Meyer, Forsch. II S. 370.

Die athenische Politik der nachperikleischen Zeit macht Thukydides außerordentlich anschaulich durch den *Melierdialog* (V 85—113), der uns wiederum das Walten der Gesetzmäßigkeit in dem geschichtlichen Geschehen zeigen soll. Thukydides läßt durch das Gespräch zwischen den athenischen Gesandten und der Abordnung der Melier die *Ueberspannung der reinen Interessenpolitik* hervortreten, die von der Kurzsichtigkeit ihrer Vertreter zeugt [1]. Diese Politik, die in allem von dem weitschauenden Defensivplan des Perikles abweicht, richtete sich, das will Thukydides uns klarlegen, in Wahrheit gegen das Interesse Athens. Sie bedeutete ein Uebermaß an Kraftanstrengung; denn die Kraft der Stadt wurde in Fortsetzung dieser Politik so sehr angespannt, daß sie schließlich in der sizilischen Expedition zerriß. Zwar verwenden die athenischen Gesandten in Melos für ihre Politik die gleichen Begründungen und Rechtfertigungen, die für das perikleische Athen galten: Sicherheit und Nutzen [2]. In Wirklichkeit aber sahen die Vertreter dieser Politik nicht, was der Sicherheit und dem Vorteil des Reiches diente. In V 97 sagen die Athener selbst, daß sie durch die Unterwerfung von Melos ihr Reich erweitern würden *(ἔξω τοῦ καὶ πλεόνων ἄρξαι)*. Gerade das aber soll nach dem Plan des Perikles vermieden werden Thukydides wendet sich durch die Art seiner Darstellung, die die Brutalität der Athener scharf beleuchtet, zusammen mit dem, was er im 65. Kapitel des zweiten Buches sagt, gegen diesen blinden Eroberungstrieb, der den Krieg nicht defensiv führte, sondern Eroberungen machen wollte, was die Anzahl der Feinde nur noch vermehren mußte. Thukydides läßt den Athenern in V 98 sagen, was wirklich ihrer Sicherheit und ihrem Nutzen gedient hätte, nämlich sich davor zu hüten sich neue Feinde zuzuziehen. Dagegen handle Athen, wenn es Melos unterwerfe. Denn durch diese Tat werde es andere, die sich noch neutral verhielten und nun an dem Beispiel von Melos sähen, wie Athen auch gegen sie vorgehen könne, an die Seite der Gegner Athens zwingen. An einer andern Stelle (V 110) warnen die Melier die Athener, sie sollten sich in achtnehmen, daß nicht auch die übrigen Bundesgenossen, zu denen Brasidas nicht gekommen sei, zum Abfall gebracht würden, und daß nicht die Lakedämonier die Athener in ihrem eigenen Land bedrängten.

1) In der Beurteilung dieses Dialogs sind wir mit Schwartz, Gesch. W. S. 137 ff. und Nestle, Thuk. u. d. Soph. S. 669 ff. nicht einverstanden. Diese sehen in ihm eine Billigung der damaligen athenischen Politik durch Thukydides. 2) In V 91 sprechen sie von dem Nutzen ihres Reiches, wegen dessen sie gekommen seien; in V 97 sagen sie, die Unterwerfung von Melos diene auch der Sicherheit Athens.

Diese Ankündigungen der Melier sind später eingetreten und es kann kein Zweifel bestehen, daß Thukydides sie im Hinblick darauf geschrieben hat. Es ist eine *unverantwortliche Machtpolitik*, die die Athener treiben, das will der Historiker zeigen [1]. Diese Ausdehnungspolitik sollte nach den Plänen ihrer Verfechter Athen an die Spitze von ganz Hellas stellen, ja noch mehr, sie sollte ihnen auch die Herrschaft über Sizilien und Karthago bringen. Die sizilische Expedition sollte diese geradezu phantastischen Pläne verwirklichen. Thukydides hat sie öfter aufzeigen lassen oder selbst auf sie hingewiesen [2]. Daß solche Pläne in Athen tatsächlich erwogen und auch für ausführbar gehalten wurden, ist uns nicht bloß durch Thukydides bezeugt, auch Aristophanes berichtet davon [3]. Alkibiades war die treibende Kraft dieser Politik und Thukydides bringt es zum Ausdruck, daß dieser hochbegabte Aristokrat damit egoistische Ziele verfolgte [4]. Die Anfänge dieser Expansionspolitik, die mit der sizilischen Expedition ihren Höhepunkt erreichen sollte, stellt uns Thukydides im Melierdialog vor Augen. Dieser soll uns zeigen, daß die *Prinzipien des Staates als eines Wesens der Macht, wie sie sich in den Zeiten des Perikles herausgebildet hatten, in Athen auch nach dessen Tod bekannt waren, daß aber die Politiker fehlten, die diese Grundsätze in der realpolitischen Art des wahren Staatsmannes hätten verfolgen können*.

Die gleiche Bedeutung hat die erste Rede des Nikias vor der sizilischen Unternehmung (VI 9—14) und die entsprechende Rede des Alkibiades (VI 16—18). Diese läßt uns zunächst einmal erkennen, wie tief der Historiker Thukydides in das Wesen des Machtstaates eingedrungen ist. Hat er uns in der Archäologie seine Ansichten über das Entstehen des Staates mitgeteilt, die durchaus noch auf der wissenschaftlichen Grundlage beruhten, die er als Schüler der Sophisten empfangen hatte, so treten uns in dieser Rede *grundlegende Ausführungen*

1) Wenn W. Jaeger, Paid. S. 502 meint, daß Thukydides in dem Streit der Athener und Melier keine Entscheidung geben kann oder will, so scheint uns diese Auffassung nicht richtig zu sein. 2) Am ausführlichsten hat Alkibiades diese Pläne in seiner Rede in Sparta dargestellt (VI 90, 2f.). In ähnlicher Weise spricht auch Gylippos in Syrakus von den athenischen Plänen (VII 66, 2). In VI 6, 1 nennt Thukydides das Streben der Athener nach der Herrschaft über ganz Sizilien die *ἀληθεστάτη πρόφασις* der Expedition. In VI 15, 2 sagt er, daß Alkibiades gehofft habe, Sizilien und Karthago zu gewinnen (s. Anm. 4). 3) Aristophanes, equ. 174, 1303. 4) Bei der Charakterisierung des Alkibiades in VI 15. Und Nikias kennzeichnet seine egoistischen Bestrebungen mit dem Hinweis, daß er nur seinen eigenen Vorteil im Auge habe (VI 12, 2).

über das Wesen des Staates entgegen, deren Gedanken sich Thukydides erst durch seine Beobachtungen und Ueberlegungen während des Krieges hat erwerben können. Es sind das ganz neue Reflexionen über den Staat als eine lebendige Einheit: Wir sind eine Macht, die vor den andern hervorragt; es besteht für uns gar nicht mehr die Möglichkeit selbst zu bestimmen, wie weit wir unsere Herrschaft ausdehnen wollen, *ἀλλὰ ἀνάγκη, ἐπειδήπερ ἐν τῷδε καθέσταμεν, τοῖς μὲν ἐπιβουλεύειν, τοὺς δὲ μὴ ἀνιέναι, διὰ τὸ ἀρχθῆναι ἂν ὑφ' ἑτέρων αὐτοῖς κίνδυνον εἶναι, εἰ μὴ αὐτοὶ ἄλλων ἄρχοιμεν* (VI 18, 2 f.). Athen sei also als Machtstaat dazu gezwungen die einen zu bedrohen, die andern nicht aus den Augen zu lassen.

Und nun folgen Sätze (VI 18, 6f.), die für jeden Staat gelten, der eine Politik treiben will, die ihm Achtung bei den anderen Staaten verschaffen soll. Alkibiades begründet seine für die augenblickliche Lage Athens sicherlich falsche Forderung nach der sizilischen Unternehmung mit folgenden richtigen Erwägungen: Athen werde sich, wenn es sich der Ruhe hingäbe, selbst aufreiben und zwar ohne Einwirkung von außen. Wenn es aber tätig und rührig bleibe, dann werde es die Erfahrung, die es gesammelt habe und die sonst verrosten würde, erweitern und die tatkräftige Gegenwehr gegen einen Angriff werde dann viel leichter sein. Alkibiades fährt dann fort: *παράπαν τε γιγνώσκω πόλιν μὴ ἀπράγμονα τάχιστ' ἄν μοι δοκεῖν ἀπραγμοσύνης μεταβολῇ διαφθαρῆναι* (VI 18, 7). Diese Gedanken des Alkibiades werden immer ihre Geltung behalten. Will der Staat den Bestand seiner Macht nicht selber erschüttern, so muß er seine Machtmittel auch anwenden, wie auch alles andere sich auswirken muß, soll es nicht seinen Wert und seine Kraft verlieren [1]). Thukydides ist der erste, der diesen Grundsatz ausspricht. Daß er ihn gerade dem Alkibiades in den Mund legt, soll zeigen, wie sehr doch in diesem Aristokraten noch das alte aristokratische Blut lebendig war. Wenn Alkibiades nicht so egoistisch gewesen wäre und diesem Egoismus nicht alles geopfert hätte, dann hätte er bei seiner wunderbaren Begabung das Erbe des Perikles verwalten können [2]). Aber die Expansionspolitik, die er damals betrieb, war zu diesem Zweck so ungünstig wie nur möglich. Athen hatte aber doch in dieser Zeit genug Gelegenheit seine Erfahrung

---

1) An dem *ὥσπερ καὶ ἄλλο τι* in VI 18, 6 erkennen wir, wie Thukydides zu seinen Gedanken kommt, wie er den Staat in die Bedingungen des irdischen Geschehens mit hineinstellt. 2) Wir müssen mit den Gedanken, die Thukydides den Alkibiades hier aussprechen läßt, den Bericht des Historikers über die großen Verdienste jenes Mannes um Athen bei der Umwälzung von 411 zusammenhalten (s. S. 99).

anzuwenden und seine Macht zu üben. Thukydides sagt uns das durch den Mund des Nikias (VI 9—14). Nikias hat ja in seiner Rede vor der des Alkibiades all das angegeben, was für Athen vordringlich zu tun gewesen wäre. Wir sehen, wie Nikias die politischen Möglichkeiten und die ganze politische Lage überschaut; er ist der alte aristokratische Politiker, der das Erbe, das ihm mit seiner Geburt gegeben war, bewahrt hatte. Die Gründe, welche Nikias gegen die sizilische Expedition vorbringt, sind folgende: Athen werde sich durch die Unternehmung neue Feinde zuziehen, eine Menge von Feinden aber lasse es in Griechenland zurück (VI 10, 1). Der Friede sei kein Friede; wenn die Athener weggezogen seien und Unglück hätten, werde er sofort gebrochen werden: hier spielt die Ansicht des Historikers mit herein, daß der Krieg sich über die ganzen 27 Jahre hingezogen habe. Nikias fährt fort, die Athener dürften nicht nach neuer Herrschaft streben — diese Warnung erinnert an den Kriegsplan des Perikles —, bevor sie sich nicht die, die sie wirklich hätten, gesichert hätten (VI 10, 5). Die Athener könnten Sizilien gar nicht behaupten, auch wenn es ihnen gelänge die Insel zu unterwerfen (VI 11, 1). Außerdem hätten sie sich jetzt erst von den Folgen der Pest und der Kriegsnot erholt. Sie müßten ihre Kräfte für ihre eigenen Bedürfnisse in Griechenland selbst verwenden, nicht für landesflüchtige Leute auf der fernen Insel. Denn das bringe Athen nicht den geringsten Nutzen, sondern ziehe die Stadt bloß mit ins Verderben (VI 12, 1). Es finden sich unter diesen Gründen des Nikias ganz ähnliche Gedanken, wie sie die Melier den Athenern gegenüber vorgebracht haben (s. S. 60). Wir müssen die Begründungen, die Nikias gegen das sizilische Unternehmen vorbringt, mit den Gedanken des Alkibiades zusammennehmen um die Einstellung des Historikers Thukydides selbst zu erfahren; sie lautet zusammengefaßt, daß Athen, wenn es die Aufgaben, die Nikias ihm stellt, erfüllt, den Grundsätzen des Alkibiades gemäß und damit als Machstaat handelt. Durch diesen Gedanken scheinen uns die beiden Reden verbunden zu sein. Es ist dasselbe Prinzip, wie es uns im Melierdialog entgegentritt: wiederum sind die Grundsätze, die man von früher her übernommen hat und mit denen man die Politik rechtfertigen will, richtig; aber auf der andern Seite steht ihre falsche Anwendung. Den Athenern des Meliergesprächs entspricht hier bei den Verhandlungen vor der sizilischen Expedition Alkibiades, den Meliern hier Nikias.

Für Thukydides bedeutet die sizilische Expedition demnach einen Fehler der athenischen Politik genau so wie die Unterwerfung der Insel Melos. Natürlich war Athen seinen Kräften

nach für den Augenblick fähig beides durchzuführen: Melos hat es tatsächlich unterworfen und von der sizilischen Expedition sagt Thukydides (II 65, 11), sie sei kein Fehler gewesen hinsichtlich der Beurteilung derer, gegen die sie gerichtet war, sondern sie sei wegen der inneren Streitereien mißlungen. Daß Athen aber die ferne Insel nicht hätte behaupten können, gehört ja mit zu den Gründen, die Nikias gegen die Unternehmung anführt.

Wir haben oben bei der Rede des Alkibiades gesehen, wie Thukydides die Bedingungen und Lebensgrundsätze des Machtstaates ansieht. Den alkibiadischen Grundsatz von dem für den Staat bestehenden Zwang seine Kraft anzuwenden, wenn er im Kampf ums Dasein stehend, nicht auf die Grundlagen seiner Existenz verzichten will, hat selbstverständlich auch die perikleische Politik vertreten. Wir finden diesen Gedanken auch an anderen Stellen, deren Abfassungszeit in allen Fällen erst in die Zeit nach 404 fällt. Es bestand, so heißt es, für Athen die Notwendigkeit, der Zwang, auf einer Ausdehnung seiner Macht zu bestehen[1]). Immer wird der Begriff der *ἀνάγκη* hervorgehoben[2]). Ein historisches Gesetz von höchster Bedeutung wird damit von Thukydides an dem Beispiel der athenischen Macht erläutert. Zu dieser Macht mußte Athen zwangsläufig kommen[3]). Und ein Aufgeben seines Reiches kommt für Athen gar nicht in Frage, da das nur Gefahren für die Stadt bedeutet hätte. Das hat einmal Perikles gesagt (II 63, 2). Perikles hat im Verfolgen seiner Machtpolitik sogar nach Sizilien hinübergegriffen; darüber belehren uns verschiedene Inschriften[4]). Sein Ziel war die Sicherung des athenischen Handels und ferner in Voraussicht des kom-

1) Die athenischen Gesandten in Sparta verteidigen das Reich: Weil wir Athener Führer des Kampfes gegen den Barbaren und damit Führer des attischen Seebundes wurden, waren wir gezwungen (*κατηναγκάσθημεν*) dem Reich seine jetzige Gestalt zu geben (I 75, 2 f.). Ebenso wäre es den Lakedämoniern gegangen, wenn sie die Führung beibehalten hätten. Auch sie wären den Bundesgenossen lästig gefallen und wären gezwungen gewesen (*ἀναγκασθέντας*) entweder eine straffe Herrschaft zu führen oder sich selbst in eine gefahrbringende Lage zu stürzen (I 76, 1). Euphemos rechtfertigt in Kamarina die athenische Politik mit der Begründung, Athen wolle keiner andern Macht gehorchen müssen; in Sizilien aber wolle es nicht herrschen, vielmehr die Freiheit wieder herstellen; es sei gezwungen (*ἀναγκάζεσθαι*) sich zu regen, weil es sehr auf seine Sicherheit acht zu geben habe. (Vgl. VI 18, 3 [Alkibiades]). 2) Ebenso wie bei der Feststellung, daß die Gegner am Beginn des Krieges und nach dem Nikiasfrieden gezwungen waren den Kampf aufzunehmen; vgl. S. 46. 3) „Es liegt im Wesen der Hegemonie, daß sie durch das bloße innere Schwergewicht der Verhältnisse allmählich in die Herrschaft übergeht", Mommsen, Röm. Gesch., 2. Buch, 2 Kap. 4) Vgl. IG. I^2, 52; 51; dazu s. W. Bauer, Epigraphisches aus dem Athener Nationalmuseum, Klio 15, 1918, S. 188ff. und IGI^2, 19; 20

menden Streites mit Sparta die Gewinnung von Freunden auf Sizilien, die dann die Syrakusaner hindern könnten den Peloponnesiern Hilfe zu schicken. Das war echte Interessenpolitik. Der Nachteil daraus, daß man diese Art der perikleischen Politik verließ, zeigte sich sofort, als nach dem Mißlingen der sizilischen Expedition und der dadurch bewirkten Stärkung und Sicherung der Syrakusaner diese die Peloponnesier mit Schiffen unterstützten (vgl. VIII 26, 1). Die angeführten Gründe für die perikleische Politik in Sizilien finden wir ausgesprochen von Alkibiades und Euphemos, der eben mit ihnen die sizilische Expedition in Kamarina verteidigen will[1]). Wir halten die Rede des Euphemos wiederum für einen Hinweis darauf, wie sehr die Gedanken der perikleischen Politik nachwirkten, wie aber die Nachfolger sie falsch verstanden und als Grundlage für ihren unbesonnenen, egoistischen Imperialismus hinzustellen wußten. Denn die sizilische Expedition war ein Ausfluß dieser Herrschbegierde. In Athen ließ sich die Masse von ihren Verführern in ihren Begierden anstacheln, sie ließ sich durch das Kriegsglück, das Athen bisher begleitet hatte — die Unterwerfung von Melos lag noch nicht weit zurück —, dazu verleiten zu glauben, nichts könne den Athenern widerstehen, keine Unternehmung könne ihnen fehlschlagen. Eine Warnung vor dieser unüberlegten Politik der Ausdehnung hören wir aus dem Mund des syrakusanischen Feldherrn Hermokrates. Dieser sagt in der Rede, die zum Zweck des Zusammenschlusses der sizilischen Städte gegen Athen unter der Führung von Syrakus im Jahre 424 gehalten worden und von Thukydides im Hinblick auf die sizilische Expedition geschrieben ist (IV 59—64): Es sei verständlich, daß die Athener auf Ausdehnung ihrer Macht bedacht seien. Er tadle nicht die, die herrschen wollten, sondern die, die allzu bereit seien zu gehorchen; die Menschen seien so geartet, daß sie überall dem Nachgiebigen gebieten wollten, sich aber gegen einen Angriff zu hüten trachteten (IV 61, 5)[2]). Hermokrates ist demnach kein Feind einer Machtpolitik; aber weiter unten (62, 3) sagt er, man dürfe nicht blindlings seinem Machttrieb folgen: denn leicht stürze man sich selbst ins Unglück. Das ist ganz im Sinn des Thukydides gesprochen; denn in dem an die Rede anschließenden Kapitel stellt er fest, daß die Athener in ihrem gegenwärtigen Glück meinten, nichts mehr könne ihnen widerstehen und sie könnten starke und weniger starke Mächte mit Hilfe einer gewaltigen oder auch geringeren Zurüstung unterwerfen (IV 65, 4). Diese Worte beziehen sich zwar auf die Ver-

1) Alkibiades: VI 18, 1; Euphemos: VI 84, 1; 85, 1. 2) Die Rede wird interpretiert und erläutert von G. P. Landmann, Eine Rede des Thukydides. Die Friedensmahnung des Hermokrates.

urteilung der athenischen Feldherrn, die die erste sizilische Expedition (426—424) geleitet hatten und über deren Mißerfolg die Athener empört waren; aber im gleichen Geist haben sie auch die Unternehmung von 415 beschlossen und, wie die Rede des Hermokrates auch für diese Zeit geschrieben ist, so sind es auch die Worte des Historikers, die wir oben anführten. Athen durfte sich während des Krieges überhaupt nicht in weitere auswärtige Kriege einlassen und besonders nicht in solcher Entfernung; das ist es, was Thukydides sagen will. Denn eine solche Politik verstieß gegen das Interesse Athens. Der Blick auf das Interesse des Staates aber muß die gesamte Politik der Staatsmänner beherrschen. Das ist nötig, sowohl wenn es gilt die Macht zu erweitern, als auch dann, wenn es zweckvoll und weise ist Mäßigung zu üben. Diodotos trat gegen Kleon für eine mildere Behandlung der abgefallenen Mytilenäer auf, als sie eigentlich verdient hätten; denn das sei zur Erhaltung der athenischen Herrschaft viel nützlicher, wenn die Athener mit Willen ein Unrecht ertrügen als, wenn auch gerechterweise, Leute ausrotteten, die sie nicht ausrotten dürften (III 47, 5). Diese weise Mäßigung fehlt sonst den Staatsmännern nach Perikles, wie ihnen das Thukydides auch vorwirft und zwar eben in der oben angeführten Stelle IV 65, 4. Auch die Spartaner mahnen die Athener bei den Friedensunterhandlungen von 425 sich nicht durch ihr Glück verleiten zu lassen nach mehr zu streben (IV 17, 5; 18, 4), ebenso wie Nikias vor der sizilischen Expedition[1]). Die *σωφροσύνη* ist ein unbedingtes Erfordernis der wahren Interessenpolitik. Von ihr waren aber die Leiter der athenischen Politik nach Perikles weit entfernt.

Den Grundsatz der Interessenpolitik hat am schärfsten Euphemos ausgesprochen: *ἀνδρί τε τυράννῳ ἢ πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅ τι ξυμφέρον οὐδ' οἰκεῖον ὅ τι μὴ πιστόν· πρὸς ἕκαστα δὲ δεῖ ἢ ἐχθρὸν ἢ φίλον μετὰ καιροῦ γενέσθαι* (VI 85, 1). Euphemos sagt dann an einer anderen Stelle, die Sizilier sollten nicht lange fragen, ob das, was die Athener täten, auch gerecht sei, sie sollten von dem athenischen Tun nur möglichst viel Nutzen für sich selbst herauszuschlagen suchen (VI 87, 3). Damit stehen wir vor der Frage, ob die Interessenpolitik eines Staates auch dem geltenden moralischen Recht entsprechen muß oder wie das Verhältnis zwischen beiden sonst ist[2]). Jedenfalls war dieses Problem ein Hauptgegenstand

1) Vgl. zu diesem Gedanken auch I 120, 3 f.; III 45, 6. 2) An Literatur nennen wir: W. Nestle, Politik und Moral im Altertum, N. Jhrb. 1918; derselbe: Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des 5. Jahrhunderts v. Chr., N. Jhrb. 1909; M. Pohlenz, Thukydides und wir, N. Jahrb. 1920.

der politischen Erörterungen seit den Sophisten und es wurde notwendigerweise dazu, da die athenische Politik selbstverständlich oft mit dem geltenden Recht in Konflikt kommen mußte. Die größten Zusammenstöße mußte es natürlich während des Krieges geben und daraus entstanden auch Vorwürfe gegen die athenische Politik. Wir sehen auch hier wieder, wie Thukydides an diesen Ueberlegungen teilnimmt und sich zu einer klaren Stellung durchgearbeitet hat.

Thukydides beschäftigt sich mit diesem Problem in der Rede der Athener vor der spartanischen Bundesversammlung; er meint, daß es gar nicht verwunderlich und zu mißbilligen sei, daß die Athener ihre Herrschaft ausgedehnt und befestigt hätten. Von jeher habe der Grundsatz gegolten, daß der Schwache sich vom Starken habe Gesetze vorschreiben lassen müssen (I 76, 2). Diesen Grundsatz, der mit der menschlichen Natur übereinstimme, finden wir schon in der Archäologie (I 8, 3). Jetzt aber nach 404 wird er näher erläutert. Diese Erläuterung geben die Athener. In der Archäologie hat ihn Thukydides als bloße Erkenntnis von den Sophisten übernommen; nun hat er an dem, was er selber miterlebt hat, ein Beispiel dafür, nun sieht er ihn tatsächlich wirken und erkennt seine Berechtigung an. Die Athener fahren fort: Noch nie habe sich jemand durch einen rechtlichen, moralischen Gesichtspunkt, wie ihn die Spartaner mit ihrer Parole: Befreiung der Griechen von Athen in den Vordergrund schöben[1]), davon abhalten lassen seine Macht zu vergrößern, wenn er in der Lage dazu gewesen sei: *τῷ δικαίῳ λόγῳ νῦν χρῆσθε, ὃν οὐδείς πω παρατυχὸν ἰσχύι τι κτήσασθαι προθεὶς τοῦ μὴ πλέον ἔχειν ἀπετράπετο* (I 76, 2). Thukydides drückt sich hier sehr klar aus: Sparta sucht den Schein des Rechts für sich zu gewinnen, es will sich für den Krieg, den es im Sinn hat und den es führen muß, wenn es nicht alles Ansehen verlieren will, einen moralischen Rückhalt schaffen. Unter dem Schein des Rechts treibt die kluge Diplomatie ihre Interessenpolitik. Thukydides macht VII 18 darauf aufmerksam, wie sehr einmal der Glaube im Unrecht zu sein und umgekehrt das Bewußtsein das Recht auf ihrer Seite zu haben auf den Mut der Spartaner gewirkt hat. Und so verhält es sich gewöhnlich. Auch hier erweist sich der Historiker als ein scharfer Beobachter; er geht, wir können sagen, empirisch vor: nur das, was er selber erlebt und erfahren hat,

1) Ueber das „idealistische Programm" Spartas, das sich niemals in die Wirklichkeit umsetzen ließ und das für die spätere Zeit zum beherrschenden Schlagwort für die griechische Geschichte geworden ist, s. Ed. Meyer, Kleine Schriften II S. 524 f.

höchstens noch das, was überliefert, aber von ihm mit schärfster Kritik betrachtet ist, stützt seine Behauptungen.

Thukydides scheidet demnach den rechtlichen Gesichtspunkt als Hindernis aus der klugen, berechnenden Politik, die alle Möglichkeiten ins Auge faßt, aus; er ist ihm nur die Dienerin einer solchen Politik. Und so muß der Staat sogar auch auf sein Recht verzichten können, wenn das seinem Nutzen dient und seinem Ansehen keinen Schaden bringt. Diodotos sagt uns das bei den Verhandlungen über Mytilene: *οὐ γὰρ περὶ τῆς ἐκείνων ἀδικίας ἡμῖν ὁ ἀγών, εἰ σωφρονοῦμεν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἡμετέρας εὐβουλίας. ἤν τε γὰρ ἀποφήνω πάνυ ἀδικοῦντας αὐτούς, οὐ διὰ τοῦτο καὶ ἀποκτεῖναι κελεύσω, εἰ μὴ ξυμφέρον, ἤν τε καὶ ἔχοντάς τι ξυγγνώμης, ἐᾶν, εἰ τῇ πόλει μὴ ἀγαθὸν φαίνοιτο* (III 44, 1 f.). Und weiter unten heißt es: *καὶ οὐκ ἀξιῶ ὑμᾶς τῷ εὐπρεπεῖ τοῦ ἐκείνου (= Κλέωνος) λόγου τὸ χρήσιμον τοῦ ἐμοῦ ἀπώσασθαι* (44, 4)[1]). Das Interesse des Staates, das Wohl der Stadt muß alle Ueberlegungen beherrschen; ob Recht oder Unrecht, nur das Interesse entscheidet. Am schroffsten ist dieser Grundsatz wohl im Melierdialog ausgedrückt. Die Melier hoffen auf Spartas Hilfe (V 104). Die Athener suchen ihnen diese Hoffnung zu nehmen. Sie weisen darauf hin, daß die Lakedämonier wohl innerhalb ihres Staates der *ἀρετή* gemäß handeln. Ganz anders ist das in ihrer Außenpolitik, hier halten gerade sie das, was ihnen angenehm ist, für rühmlich, und das, was ihnen Nutzen bringt, für rechtmäßig (V 105, 3). Sicher ist das auch im Hinblick auf die spartanische Politik nach 404 gesagt. Und genau so, wie die Politik nicht unter dem geltenden Recht steht, so ist sie auch der Moral nicht untertan. Den Kampf von Moral und Politik, Dankbarkeit und Politik veranschaulicht das Redepaar der Platäer und Thebaner (III 53—67): die Politik behält den Sieg. Aehnliche Ueberlegungen weist auch das Redepaar der Kerkyräer und Korinther auf (I 32—43). Die Kerkyräer weisen auf das mit *χάρις* verbundene *ξυμφέρον* und das *δίκαιον* ihres Bündnisangebotes hin, die Korinther schließen sich in umgekehrter Reihenfolge dieser Einteilung an. In Athen siegt die Ueberlegung, daß man mit Kerkyra einen Stützpunkt auf dem Weg nach Sizilien haben werde. Thukydides zeigt in diesen Reden, die zur älteren Periode gehören, wie man auch die moralischen Gesichtspunkte für die Politik ausnützen kann.

Mit dieser Betrachtung des Verhältnisses von Politik und Recht, von Politik und Moral steht Thukydides ebenfalls

1) Vgl. auch III 47, 5, o. S. 66.

mitten in seiner Zeit. Die Sophisten dachten darüber nach und man erklärte das geltende Recht und die geltende Sittlichkeit als Normen, die nur von Menschen aufgestellt worden seien. Das wahre Recht sei das Naturrecht, das Recht des Stärkeren[1]). Das wurde natürlich gerade in der Politik betont und auch Thukydides hat die Erkenntnis übernommen, wie wir oben dargelegt haben, daß im Leben der Völker eben der Stärkere den Schwachen für seine Zwecke benützt (I 8, 3; 76, 2; 77, 3; IV 61, 6; an mehreren Stellen des Melierdialogs s. u.). Ein Volk hat das Recht sich auch durch Unterdrückung der Schwächeren den ihm zukommenden Rang zu sichern. Die Athener berufen sich zur Verteidigung ihrer Herrschaft über die Untertanen auf das ewige Naturgesetz vom Rechte des Stärkeren. Thukydides hat dieses Gesetz in Uebereinstimmung mit den Theorien seiner Zeit als einen Hauptfaktor im Leben der Völker hingestellt und er verteidigt ihn auch. Es ist selbstverständlich, daß sich der Beherrschte gegen seinen Unterdrücker wehrt; *τὸ δὲ μισεῖσθαι καὶ λυπηροὺς εἶναι ἐν τῷ παρόντι πᾶσι μὲν ὑπῆρξε δὴ ὅσοι ἕτεροι ἑτέρων ἠξίωσαν ἄρχειν* (II 64, 5 aus der dritten Periklesrede). Auch das ist naturgemäß. Wenn Thukydides auch das Naturrecht des Stärkeren so sehr betont, so gibt es doch auch hier wieder einen Punkt, worin er sich über seine Zeit erhebt und worin wieder seine eigene aristokratische Persönlichkeit hervortritt: es ist die Einschränkung, die er diesem Prinzip auferlegt. In der Archäologie kennt er diese Einschränkung noch nicht, da ist er ganz Schüler der Sophisten: später aber nach 404 meint er: nur wenn die Anwendung des Rechts des Stärkeren in der Politik sich mit politisch weiser Ueberlegung und Mäßigung verbindet, wie das zur Zeit des Perikles der Fall war, ist sie auch gerechtfertigt. Hart und brutal, ohne Einblick in die für Athen während des Krieges notwendigen Erfordernisse betonen die Gesandten in Melos immer wieder das Gesetz der Stärke. Nach Recht und Gerechtigkeit werde nur da entschieden, wo auf beiden Seiten auch die gleiche Macht vorhanden sei (V 89). Der Schwache dürfe nicht überlegen, ob seine Unterwerfung unter den Starken Schande bedeute, sondern er müsse nur auf seinen Nutzen sehen (V 101; dazu 111, 4). Die Melier vertrauen auf die Hilfe der Gottheit in ihrem Kampf (V 104). Die Athener erwidern: Götter und Menschen herrschen,

1) Vgl. die Ausführungen des Kallikles in Platons Gorgias 482 ff.; des Thrasymachos in Platons Staat II 367 C; andere Stellen bei Kaerst, Hell. I S. 77 Anm. 1. Recht und Gesetz werden für Willkür und Herkommen angesehen (Xenophon, Memor. IV 4, 14). Antiphon betont das Recht des starken Individuums.

wo sie nur können, und folgen damit nur dem Zwang ihrer Natur. Das Recht des Stärkeren sei nicht erst von ihnen eingesetzt oder zum erstenmal angewendet worden, sondern es sei ein von früher her bestehendes und für immer dauerndes Gesetz und jeder, auch die Melier, werde, wenn er dazu in der Lage sei, darnach handeln (V 105, 2). Mit der starken Hervorhebung dieses immer gültigen Gesetzes zeichnet Thukydides die Politik Athens nach Perikles wieder als unüberlegt. Er ist wohl mit den Prinzipien an sich einverstanden, aber ihre Befolgung unterscheidet die kluge Realpolitik des Perikles von der seiner machthungrigen Nachfolger. Auch hier stimmen unsere Beobachtungen mit denen, die wir S. 60ff. machten, überein.

Immer wieder haben wir festgestellt, daß das Interesse des Staates der oberste Grundsatz der Politik sein soll. Dieses Interesse bestimmt sogar, inwieweit der Staat auf seinem Recht bestehen soll. Aber es gehört auch das zur Wahrung des Interesses, daß der Staat seine Ehre nicht fallen lassen darf, auch wenn er darüber in Not gerät. Athen hat sich seit den Perserkriegen mit Sparta gleichberechtigt gefühlt, es kann für sich allein und ohne sich von anderen dreinreden zu lassen das Notwendige erkennen (I 91, 4; s. o. S. 29). Mit seinen Leistungen in den Perserkriegen hat sich Athen das Recht auf das Reich erworben, die Athener betonen das öfter (s. o. S. 56ff.). Dieses größere Recht bricht nach der Natur das Recht, das die kleinen Staaten für sich in Anspruch nehmen; aber dieses Recht verpflichtet auch: die Athener dürfen nicht darauf verzichten ohne damit gleichzeitig in ihrem Ansehen, in ihrer Ehre gedemütigt zu werden. In diesem Sinn sagt Perikles (II 63, 1): Ihr müßt die Ehre, die unsre Stadt um ihrer Macht willen genießt, verteidigen und dürft keine Anstrengung dabei scheuen. Die τιμή gehört mit zu den drei Punkten, auf die die Gesandten Athens als auf die Prinzipien der athenischen Politik hinweisen (I 75, 3; 76, 2). Des Bewußtsein der Gleichberechtigung Athens mit Sparta bringt Euphemos zum Ausdruck (VI 82, 2f.). Oefter hat Nikias seine Soldaten aufgefordert im Gedenken an ihre Ehre und an das Ansehen der Stadt die Feinde tapfer anzugreifen (VI 68, 4; VII 69, 2) In VII 63, 3 weist er die athenischen Bundesgenossen darauf hin, was für Ehre und Bewunderung es in ganz Griechenland bringe für Athener angesehen zu werden.

Die größte Rolle aber spielte die Wahrung der Ehre Athens bei den Verhandlungen vor Beginn des Krieges[1]. Wir

1) Deren Inhalt und Verlauf untersucht H. Nesselhauf: Die diplomatischen Verhandl. vor dem peloponnesischen Kriege. Hermes 69, 1934 S. 286ff.

hören, wie Perikles die Ehre der Stadt gegenüber den herrischen Forderungen Spartas verteidigt (I 140, 5): „Das megarische Psephisma, so geringfügig es an sich ist, bedeutet den Prüfstein für eure Festigkeit.“ Ein Staat, der so mächtig ist wie Athen, darf sich nichts gefallen lassen. „Ihr müßt entweder den Lakedämoniern gehorchen, bevor ihr Schaden erleidet; oder wenn ihr entschlossen seid Krieg zu führen, so dürft ihr auch um kein Haar den Spartanern nachgeben: Wenn ihr auch nur im geringsten auf die Forderungen der Feinde, die euch gar nichts zu sagen haben, eingeht, wird euch das sofort als Schwäche ausgelegt werden und euer Ansehen wird einen schweren Stoß erleiden. Denn ob ihr in einem kleinen oder in einem großen Punkt nachgebt, das ist gleich: beides bedeutet dieselbe Demütigung.“ Die Forderung nach Aufhebung des megarischen Psephismas, meint Perikles, ist nur ein Vorwand; dahinter verberge sich der unbedingte Kriegswille Spartas, der Athen vernichten will. ἀνάγκη πολεμεῖν sagt er in I 144, 3. Scharf läßt Thukydides den Gedanken der Wahrung der Ehre herausheben[1]. Perikles fordert die Athener auf den Spartanern gegenüber Forderungen ähnlicher Art zu stellen wie diese, deren Erfüllung ebenso den Untergang Spartas als Machtstaat bedeuten würde (I 144, 2): denn eine solche Antwort sei gerecht und der Stadt würdig. Am Schluß seiner Rede betont Perikles noch die Verpflichtung, die die Athener ihren Nachkommen gegenüber hätten, nämlich ihr Reich so stark, wie es jetzt sei, zu hinterlassen; andernfalls würden sie Schande auf sich laden. Die großen Taten der Vorfahren, die das Reich geschaffen hätten und auf die die Athener stolz sein könnten, verpflichten das gegenwärtige Geschlecht in ihrem Geist den Staat in seiner Größe und Macht zu erhalten (I 144, 4)[2]. Thukydides will mit all diesen Gedanken gegen die trübe Stimmung ankämpfen, die in Athen nach dem Krieg bestand und die in der Erhaltung des Reiches den Fehler der gesamten früheren Politik sah. Athen hätte, wenn es auf sein Reich und seine Politik verzichtet hätte, damit auch seine Ehre verloren. Diese zu erhalten gehört zu den wichtigsten Aufgaben des Staates. Daß Athen den Krieg aufgenommen und tapfer durchgehalten hat, ist ein Ruhmesblatt

1) Daß die Ehre ein stark zu beachtender Faktor der Politik ist, meint auch Nikias in seiner ersten Rede vor der sizilischen Expedition. Er sagt dort (VI 11, 6), daß die Lakedämonier nichts anderes im Sinne hätten, als ihre im bisherigen Kampf verlorene Ehre durch einen Angriff auf Athen wiederherzustellen. Davor sollten sich die Athener hüten.

2) Auch in der 3. Per. Rede, die der Staatsmann während des Krieges zu seiner eigenen Verteidigung hält, fordert er die Athener auf keinen Schande bringenden Entschluß zu fassen (II 64, 6). Auch hier (II 62, 3) betont er die Schande, die ein Aufgeben des Reiches bedeuten würde.

in seiner Geschichte. Thukydides spricht mit Bewunderung von dem Wagemut und der Ausdauer der Athener im Krieg (VII 28, 3; VIII 1, 3). Das schönste Denkmal hat er diesen Eigenschaften in II 65, 11 gesetzt, wo er alle ungünstigen Umstände aufzählt, die seit der sizilischen Expedition über Athen hereingebrochen sind. Trotzdem haben die Athener noch zehn Jahre ausgehalten und sie hätten gesiegt, wenn sie sich nicht selbst *κατὰ τὰς ἰδίας διαφοράς* den Untergang bereitet hätten.

Das Große an Thukydides ist, wenn wir seine Ansichten über den Staat hinsichtlich seiner Außenpolitik überschauen, daß er den Staat als ein Wesen faßt, das lebt und dem andere Staaten, andere Wesenseinheiten, gegenüberstehen. Das Bestreben des Historikers läuft darauf hinaus die Lebensbedingungen dieses einheitlichen Wesens zu erkennen. Hierin ist er beeinflußt einmal von den sophistischen Gedanken und dann zweitens von den wirklichen Geschehnissen, von der Politik des Reiches unter Perikles und während des Krieges. Alles kann er von außen besser überschauen und so ist es ihm möglich mit seinen Ueberlegungen bis ins tiefste Wesen der Politik und des Staates einzudringen. Er sieht es in der Macht, deren Erhaltung den Blick allein auf das Interesse erfordert. Das führt dann zu dem eigentümlichen Recht des Staates, das mit dem unter dem Menschen geltenden Recht nichts zu tun hat. Besonders wichtig für den Staat ist auch die Wahrung seiner Ehre; auf sie muß er achten und für sie muß er kämpfen. Thukydides teilt demnach dem Staat gewissermaßen eine eigne Moral zu. Das ist ein Neues, ein ungeheuerer Fortschritt gegen früher und sicher eine richtige Einsicht. Und diese Moral stimmt mit der des Einzelmenschen, wie sie die großen Sophisten zeigen, überein. Thukydides steht auf dem Standpunkt, daß im Verkehr der Staaten miteinander der Egoismus, aber ein kluger Egoismus, walten soll. Und wenn wir sein Proömium dazunehmen (I 22, 4), so dürfen wir behaupten, daß der Historiker meint, es werde immer so bleiben und jeder Politiker habe darnach zu handeln.

III. Die Politik und die Wirtschaft.

Bei den Ausführungen, die der Darstellung der Ansichten des Historikers Thukydides über Athens Politik als Vormacht des attischen Reiches und als Trägerin einer starken Machtpolitik gelten, soll auch auf eine für die allgemeine Beurteilung des Thukydides wichtige Besonderheit hingewiesen werden, die aber wiederum zeigt, daß Thukydides einen tiefen Einblick in das

Wesen des Staates und seiner Politik getan hat. Wir wissen, welch eine gewaltige Rolle die wirtschaftliche Lage Athens bei dessen Politik spielte [1]). Athen war als Führerin des attischen Seebundes eine starke Handelsmacht geworden. Es war besonders die Verletzung der Handelsinteressen Korinths und Megaras durch Athen gewesen, welche die Mitglieder des peloponnesischen Bundes in Sparta zum Krieg gegen Athen hetzen ließ. Thukydides, der selbst bis zu seiner Verbannung als Nutznießer thrakischen Landes (IV 105, 1) wirtschaftlich an der Erhaltung der Macht Athens im dortigen Gebiet interessiert war, hat uns über die Bedeutung der Wirtschaft in der Politik der damaligen Zeit keinen besonderen Aufschluß gegeben. Aber trotzdem ist es möglich seine Stellung zu dem Verhältnis von Politik und Wirtschaft herauszufinden. Handelsgegensätze waren es, die Korinth zu seinem Vorgehen gegen Athen veranlaßten [2]). Und nun wäre es doch sonderbar, wenn der Historiker, der sich um alle Fragen der Politik kümmert, gerade darüber mit Stillschweigen hinweggegangen wäre. Wir wissen, daß Thukydides den Grund zum Krieg ursprünglich im Konflikt Korinths mit Athen gesehen hat. Auch später, als er eine tiefere Einsicht in die Ursachen des Kampfes gewonnen hatte, war ihm die Bedeutung Korinths für die Entstehung des Krieges klar. Und die Unzufriedenheit dieser Stadt mit dem Nikiasfrieden (V 25, 1) mochte ihn hierin bestärken. In der Pentekontaetie, deren Abfassung erst in die Zeit nach 404 fällt, wo er also die *ἀληθεστάτη πρόφασις* des Krieges schon festgestellt hatte, hat er auch die Gegensätze zwischen Athen und Korinth ausführlich dargestellt. Die geographische Lage Korinths erforderte gebieterisch die Seefahrt; die Stadt soll als erste in Griechenland Dreiruderer gebaut haben, berichtet Thukydides (I 13, 2). Wegen des Handels zwischen den Peloponnesiern und den übrigen Griechen in der alten Zeit, dessen Mittelpunkt Korinth war, wurde die Stadt reich (I 13, 5). Die Lage Korinths wies der Stadt als Handelsgebiet besonders den Westen zu. Solange nun Athen sein Schwergewicht auf die Aegäis verlegte, hatte Korinth dagegen weniger einzuwenden; aber in Athen bestand schon seit der Gründung der Seemacht das Bestreben auch im Westen festen Fuß zu fassen. Themistokles ist der erste Vertreter dieses Gedankens und Perikles hat ihn übernommen. Die Bündnisse, die er mit den Städten Siziliens geschlossen hat, galten natürlich neben den politischen auch den Handelsinteressen. Eine solche Ausdehnung des attischen Einflusses nach dem Westen

---

1) s. G. B. Grundy, *Thucydides and the history of his age;* dazu E. Schwartz, Gesch. W. S. 14 ff. 2) s. dazu E. Bethe, Athen und der peloponnesische Krieg im Spiegel des Weltkrieges, N. Jhrb. 39, 1917.

war nur möglich durch Zurückdrängung Korinths. Dessen Handel nach dem Osten war von Athen schon sehr eingeengt worden durch die Besitznahme von Nisäa, dem Hafen Megaras. Hieraus entstand nicht zum wenigsten der starke Haß der Korinther gegen die Athener (I 103, 4). Athen hatte auch Trözen und, was vor allem wichtig war, Aigina in seinem Besitz. In den 50er Jahren geschah es dann, daß sich die westlichen Inseln Zakynthos und Kephallenia an Athen anschlossen und daß Athen mehrere Punkte im Korinthischen Meerbusen besetzte. Das richtete sich natürlich gegen Korinth. Dieses konnte aber wieder Atem schöpfen nach dem Frieden von 446, dessen Bestimmungen Athen von all seinen Eroberungen nur Aigina und Naupaktos beließen (I 115, 1); immerhin waren das zwei Punkte, die Athen erlaubten den korinthischen Handel zu überwachen. Beim Abfall der Insel Samos (440), die dem attischen Seebund angehörte, war Korinth gegen eine Unterstützung der Samier durch die Feinde Athens eingetreten. Athen schien sich auch mit Naupaktos und dem Bündnis mit den sizilischen Städten begnügen zu wollen. Die alte Feindschaft lebte aber wieder auf, als sich Athen wenige Jahre nach 440 mit den Akarnanen an der Westküste Griechenlands verband; dazu trat dann 433 die Epimachie Athens mit Kerkyra, das den Athenern als Sprungbrett nach Sizilien günstig gelegen schien (I 44, 3)[1]. Korinth durfte um seiner Lebensinteressen willen das alles nicht ruhig hinnehmen, weil sonst sein ganzer Handel vernichtet gewesen wäre. Thukydides hat diesen Kampf zwischen Athen und Korinth stark betont[2].

Warum aber sagt er es nicht geradeheraus, daß in Athens Politik die Wirtschaft, der Handel ein wichtiger Faktor war? Wir können diese Frage vielleicht beantworten. In der Leichenrede findet sich folgender Satz: *ἐπεσέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα* (II 38, 2). Wegen der Macht und der Größe der Stadt kommen in Athen die Erzeugnisse der ganzen Welt zusammen. Es ist eine Folge seiner Macht, daß sich Athen auch wirtschaftlich so gewaltig entwickelt hat. Thukydides sagt damit, daß nach seiner Ansicht nicht die wirtschaftlichen Gesichtspunkte für die Politik Athens maßgebend waren. Diese seine Meinung kommt auch darin zum Ausdruck, daß er immer wieder die perikleische Machtpolitik, die für die Sicherheit des attischen Reiches und der Vormacht Athen sorgte, als das Beherrschende hervorhebt. Das Ergebnis der gesicherten mächtigen

1) Kerkyra war dann auch der Sammelplatz der Flotte der sizilischen Expedition (VI 32, 2). 2) s. auch I 120, 2: Hier werden die Bewohner des inneren Landes von den Korinthern aufgefordert um der Handelsinteressen willen am Kampf gegen Athen teilzunehmen.

Stellung Athens war, daß es auch wirtschaftlich aufblühte. Die wirtschaftlichen Vorteile waren demnach, das will Thukydides durch die Art seiner Darstellung hervortreten lassen, nicht die treibende Kraft der Machtpolitik des Perikles, aber sie waren eine willkommene Begleiterscheinung der gewaltigen Ausdehnung des Reiches. Natürlich veranlaßten die wirtschaftlichen Vorteile auch Bestrebungen sie sich zu erhalten. Denn es besteht eine Wechselwirkung: die politische Macht ermöglicht die wirtschaftliche Ausdehnung und diese hinwiederum erfordert den Schutz durch die politische Macht. Thukydides glaubt, daß die wirtschaftlichen Fragen nicht die wichtigste Rolle in der Politik spielen, sondern daß eben das Interesse des Staates das Uebergeordnete ist. Der Staat und das, was zu ihm gehört, also das Politisch-Militärische, bildet nach Thukydides den Mittelpunkt und dem ist alles andere wie wirtschaftliche oder kulturelle Fragen untergeordnet. Gerade das zeugt von dem echt griechischen Sinn des Historikers, dem der Staat die Norm ist. An einer einzigen Stelle hebt Thukydides hervor, daß die Athener die Getreideversorgung beherrschen wollten und zwar die von Sizilien nach dem Peloponnes (III 86, 4). Doch ist diese Maßnahme, die in den Krieg fällt, als eine militärische zu betrachten, die Sparta an der Einfuhr von Lebensmitteln hindern sollte. Athen selbst hatte davon keinen besonderen wirtschaftlichen Vorteil. Der Historiker hat uns mit seiner Stellung zu den wirtschaftlichen Fragen wiederum eine immer gültige Tatsache gezeigt: ein mächtiger Staat wird auch wirtschaftlich aufblühen, aber wirtschaftliche Gesichtspunkte dürfen nicht zum Leitstern der Politik gemacht werden. Das attische Reich war zu einem rein politischen Zweck errichtet worden: der Befreiung der Hellenen von den Persern. Im Lauf der Zeit aber zog Athen aus seiner Herrschaft auch wirtschaftliche Vorteile und suchte sich diese dann auch durch seine Machtpolitik zu sichern.

Thukydides hat demnach gesehen, wie die Außenpolitik von der Wirtschaft beeinflußt ist, und wenn er das nicht ausdrücklich sagt und darstellt, so kommt das daher, daß er die Politik als das beherrschende Moment ansieht. Aber wir haben in seinem Werk auch eine Stelle, die deutlich zeigt, daß ihm die Zusammenhänge zwischen Politik und den wirtschaftlichen Verhältnissen eines Landes klar sind. Mit der steigenden Bevölkerungszahl, der verfeinerten Kultur und den damit verbundenen größeren Bedürfnissen mußten sich in Athen auch die wirtschaftlichen Forderungen immer mehr geltend machen. Thukydides macht die Angabe, daß die Masse aus Geldgier für die sizilische Expedition stimmte (VI 24, 3). Sie begrüßte die Unternehmung, weil sie von

ihr Beschäftigung und Sold erhoffte. Der Historiker hat damit auf das soziale Moment in Athens Politik hingewiesen[1]). Er weiß, von welch großem Einfluß dieses auf die Politik ist[2]).

Gelegentlich hat der Historiker aber auch bei der Erzählung von der sizilischen Expedition miteinfließen lassen, daß die Athener auch Handelszwecke mit ihr verfolgten. VI 31, 5 zählt Thukydides im Zusammenhang mit der Ausfahrt der athenischen Flotte all die Mittel auf, die von den Ausfahrenden aus Athen mitgenommen wurden; darunter sind auch die Gelder, die die Handelsleute mitführten. VI 44, 1 berichtet er von den übrigen Schiffen, die außer den Kriegs- und Transportschiffen für die Soldaten noch mitfuhren. Hier heißt es, daß viele Fahrzeuge dem Heer folgten zum Zweck des Handels. Der tiefste Grund der sizilischen Expedition war die Politik der Ausdehnung; aber man wollte auch wirtschaftliche Vorteile damit verbinden und ein neues Handelsfeld gewinnen: das sizilische Unglück mußte für Athen auch als Handelsmacht schwere niederdrückende Folgen haben. Bis dahin war Athen der Mittelpunkt des Handels gewesen. „Seitdem ging es bergab mit Athens Macht und Bedeutung, der Fehlschlag der sizilischen Expedition, die dem athenischen Handel das ganze westliche Mittelmeer öffnen sollte, der Fehlschlag des ganzen Krieges brachte neben dem Verlust der Flotte hauptsächlich den Verlust bedeutender Absatzgebiete. Athen mußte die Führung als Welt- und Handelsmacht an andere abgeben, und so sehen wir im Laufe des 4. und 3. Jahrhunderts das Schwergewicht der ganzen Seegeltung und des damaligen Welthandels von dem Mittelpunkt der alten Welt, Athen, allmählich hinübergleiten auf Rhodos, auf die Linie Antiochia—Alexandria“[3]).

IV. Athen und seine Bundesgenossen und die Stellung des Thukydides zu dieser Frage.

An den allgemeinen Erörterungen über den Staat, die Thukydides aufwirft, sehen wir deutlich, wie sich ihm das Wesen des Staates erschließt. Es ist die Politik des Reiches, die ihm diese Erwägungen eingegeben hat, vor allem die Politik Athens gegenüber den anderen Staaten. Ein besonders wichtiges Problem bildete dabei für Athen die Erhaltung seines Reiches: unsere Untersuchung hat uns bereits darüber Aufschluß gegeben.

1) s. Grundy, Thucydides, S. 206; 329 f. 2) Vgl. auch die Rede des Athenagoras (VI 36—40), die die Spannung zwischen arm und reich in Syrakus darlegt (VI 39). 3) H. Schaal, Vom Tauschhandel zum Welthandel, Teubner 1931, S. 105.

Wir haben verfolgt, wie sich Athen vor den andern Staaten wegen seines Reiches rechtfertigt. Es ist uns dabei klar geworden, daß Thukydides in dem Werden der attischen ἀρχή den Zwang der geschichtlichen Entwicklung sieht. Nachdem sich nun aber einmal das Reich gebildet hatte und von Athen nicht aufgegeben werden konnte, entstand darin ein wichtiges Problem, wie sich Athen den Bundesgenossen gegenüber verhalten solle. Natürlich mußte es zur Erhaltung seines Reiches Zwangsmittel anwenden; denn selbstverständlich suchten sich die Bündner, nachdem sich der Bund zur ἀρχή umgestaltet hatte, von der athenischen Herrschaft zu befreien. Thukydides hat auch zu diesen Fragen eine Stellung eingenommen, aus der wir seinen klaren Sinn für die Wirklichkeit erkennen können.

Wenn man in Athen die Frage aufwarf, ob es berechtigt sei die Bündner durch Zwang mit Athen zu verbinden und im Reichsverband zu erhalten, so erhielt man darauf von zwei Gruppen von Politikern Antwort. Die eine Gruppe ging mit den alten Zielen des Themistokles, sie wollte ein starkes Athen, wenn es sein mußte, auch gegen Sparta und mit Anwendung von Zwang. Sie folgte der themistokleischen Realpolitik, die ihr Ziel in der gesicherten Gleichberechtigung Athens mit Sparta erblickte. Die andere Gruppe vertrat die Gefühlspolitik eines Kimon und Thukydides, des Sohnes des Melesias. Diese suchte unter allen Umständen die freundschaftlichen Beziehungen Athens zu Sparta aufrecht zu erhalten. Nach dem Kalliasfrieden erhob sich die Frage, ob die Tributzahlungen der Bündner noch fortgesetzt werden sollten, ob die Symmachie noch bestehen bleibe (s. o. S. 30)[1]). Die Opposition in Athen benützte, wie man sich denken kann, diese Folgerungen aus dem Kalliasfrieden als Kampfmittel gegen Perikles[2]). Sie wurde von dem oben genannten Thukydides vertreten; er sah natürlich auch, daß die Aufrechterhaltung des Reiches zu einem Konflikt mit Sparta führen mußte, und wollte den Grund zu einem drohenden Kampf beseitigen. Perikles aber setzte sich durch. Mit der Ostrakisierung des Thukydides (443) war er in diesen inneren Kämpfen Sieger geblieben und er vollendete dann auch die straffe, einheitliche Organisation des attischen Reiches[3]). Aber die Bestrebungen der andern Gruppe, die

1) Nesselhauf, Geschichte der delisch-att. Symmachie S. 26 weist nach, daß im Jahre 448/7 ein Ausfall von zwei Dritteln der Zahlungen stattgefunden hat. Man hielt mit dem Frieden „die Zahlungsverpflichtungen, die ja nur für den Perserkampf galten, für erledigt.“ (S. 27). 2) Plutarch, Per. 12. 3) Er schuf nach 448 erst eigentlich die ἀρχή. „Mit der Verwendung der Phoroi im eignen Interesse war ein entscheidender Schritt getan von der bloßen Leitung zur Ausnützung, d. h. zur Beherrschung. Die Bündner zahl-

für Athen ein mit Sparta befreundetes Verhältnis wünschte und deshalb den Hinderungsgrund, das Reich, mehr oder weniger ablehnte, waren damit nicht beseitigt. Sichtbar werden sie für uns in der Revolution von 411 und nach der Katastrophe von 404; denn jetzt nach dem Untergang Athens sah eine Partei die Ursache der Vernichtung darin, daß man nicht auf das Reich verzichtet und damit Sparta den Grund genommen hatte den Krieg bis zu diesem Ende zu führen.

Wir wissen, wie Thukydides dieser Stimmung gegenübergetreten ist. Er sah nicht bloß vom athenischen Parteistandpunkt aus die Dinge an, sondern von dem Standpunkt dessen aus, der vom Bestehen einer notwendigen geschichtlichen Entwicklung überzeugt ist. Er hatte erkannt, daß es ein Verbrechen und ein vernichtender Schlag für Athen gewesen wäre, wenn man vor dem peloponnesischen Krieg auf das Reich verzichtet hätte. In diesem Sinn läßt er den Perikles das Wort sprechen — wichtig ist, daß es vor den Athenern selbst fällt: „Es ist euch gar nicht mehr möglich euch der Herrschaft zu begeben, wenn auch einer in der gegenwärtigen Lage aus Furcht gerne den Biedermann spielen möchte; denn gleichsam wie eine Tyrannis habt ihr euer Reich, die aufzurichten wohl für ungerecht gilt, auf die zu verzichten aber gefährlich ist". *ἧς (=τῆς ἀρχῆς) οὐδ ἐκστῆναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τόδε ἐν τῷ παρόντι δεδιὼς ἀπραγμοσύνῃ ἀνδραγαθίζεται · ὡς*[1]) *τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν, ἣν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφεῖναι δὲ ἐπικίνδυνον* (II 63, 2). In ähnlichem, bloß noch schärferem Sinn[2]) äußert sich in bewußter Anlehnung an die Worte des Perikles[3]) auch Kleon (III 37, 2) In Sparta sagen die athenischen Gesandten, die Lakedämonier hätten sich, wenn sie in der gleichen Lage als Führer des Kampfes gegen die Perser gewesen wären wie Athen, gezwungen gesehen entweder eine straffe Herrschaft zu führen oder selbst

ten nunmehr Tribut . . . . an Athen und für Athen, mit andren Worten: aus den einstigen *σύμμαχοι* waren *ὑπήκοοι* geworden." (Nesselhauf, a. a. O. S. 28 f.). Thukydides hat mit kurzen Worten diese Entwicklung zusammengefaßt: I 118, 2: *οἱ Ἀθηναῖοι τήν τε ἀρχὴν ἐγκρατεστέραν κατεστήσαντο.* In *ἐγκρατής* steckt der Begriff der Einheitlichkeit und Straffheit. Vgl. damit auch das *ἄρχειν ἐγκρατῶς* I 76, 1, zu dem die Spartaner gezwungen gewesen wären, wenn sie an der Stelle Athens gestanden wären. 1) Mit Classen halten wir das überlieferte *ὡς*, das Hude tilgt. In der entsprechenden Kleonstelle steht es deswegen nicht, weil Kleon das Verhältnis Athens zu seinen Bundesgenossen ohne Einschränkung als *τυραννίς* bezeichnen will. 2) S. Anmerk. 1. 3) Auf die Entsprechungen der Kleonrede und der dritten Periklesrede weist hin Schwartz, Gesch. W. S. 140.

in Gefahr zu geraten (I 76, 1). Es ist das die Meinung des Thukydides nach 404. Er sieht jetzt, daß es tatsächlich ein machtpolitisches Erfordernis für Athen war sein Reich zu erhalten. Der Fehler der athenischen Politik lag nicht bei Perikles, sondern bei dessen Nachfolgern. Die Meinung des Historikers geht jetzt dahin, daß Athen, wenn es den spartafreundlichen Forderungen nachgegeben hätte, damals schon in Bedeutungslosigkeit und Abhängigkeit von Sparta gesunken wäre. Thukydides ist stolz, wenn er an die ehemalige Macht Athens zurückdenkt. In der dritten Periklesrede läßt er den Staatsmann die gewaltige Seemacht darstellen, die Athen zu Gebote stand und der kein Angreifer mit Aussicht auf Erfolg entgegentreten konnte (II 62, 2). Perikles strebte seit dem Frieden von 446 nicht mehr nach der Landmacht, sondern nach der Beherschung der See[1]). Denn er wußte, daß die Entscheidung zwischen Athen und Sparta nur zur See fallen konnte. Diese Gedanken treten großartig in der dritten Periklesrede hervor. Es ist ein historisches Gesetz, daß bei einem Kampf zwischen einer Land- und einer Seemacht die Entscheidung auf dem Meere zu suchen ist. Auf dieser Erkenntnis baute sich auch die ganze spätere perikleische Politik und insbesondere der defensive Kriegsplan des Perikles auf. Athen aber erhielt seine Seemacht nur durch die Unterwerfung der Bündner aufrecht. Perikles hat sicher der Behandlung der Bündner große Aufmerksamkeit gewidmet. Wie nach der Schilderung der Athener vor den andern Staaten zu seiner Zeit das Verhältnis der Bündner zu ihrer Vormacht war, das erfahren wir aus der Rede der athenischen Gesandten in Sparta. Hier stellen die Athener ihr Reich so hin, als wäre es ein Rechtsstaat gewesen. Sie behaupten, sie hätten nicht einmal das ihnen von Natur zustehende Recht den Bundesgenossen gegenüber — sie meinen das Recht des Stärkeren — voll ausgenützt und deswegen verdienten sie Lob statt Vorwürfe (I 76, 3). Die Athener gewährten den Bundesgenossen in den Prozessen gleiches Recht und trotzdem würden Vorwürfe ihnen gegenüber erhoben (I 77, 1). Von dieser allzumilden Behandlung komme es, daß die Bundesgenossen gewohnt seien mit den Athenern auf gleichem Fuß zu verkehren (77, 3) und deshalb empfänden sie den geringsten Zwang als Unterdrückung. Sie lehnten sich sogar gegen den Grundsatz auf, daß der Schwächere dem Stärkeren gehorchen müsse (I 77, 3). Jedenfalls hätten sie früher unter der persischen Herrschaft viel Härteres zu ertragen gehabt als jetzt unter der athenischen und trotzdem komme ihnen

1) Vgl. VIII 46, 3 wo Alkibiades sagt, daß die Athener nicht so sehr nach der Macht zu Lande strebten, sondern nach der Beherrschung des Meeres.

diese lästig vor. Das sei aber ganz natürlich, denn niemals sei ein Untertan mit seiner augenblicklichen Lage zufrieden (77, 5). Und am Schluß dieses Kapitels 77 steht dann der Hinweis darauf, daß Sparta dasselbe mit seinen Bundesgenossen erfahren würde wie Athen, wenn es Athens Macht vernichte und an Athens Stelle trete. Gerade aus dieser Anspielung auf die spartanische Gewaltherrschaft nach dem Krieg dürfen wir entnehmen, daß Thukydides in der scharfen Behandlung der Bündner durch Athen ebenfalls das Walten einer geschichtlichen Notwendigkeit gesehen hat: die Aufrechterhaltung des Reiches war tatsächlich nur durch Zwang gegenüber den Bündnern möglich gewesen.

Die Athener selber lassen keinen Zweifel daran, daß sie ihre Hegemonie für wirkliche Herrschaft, das Bundesgebiet für ihr Reich ansehen[1]). Wir erinnern uns an das oben S. 78 zitierte Wort des Perikles *ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν* (II 63, 2). Er gibt also selbst zu wie auch Kleon (III 37, 2), daß das Reich zu einer Tyrannis, zu einer Alleinherrschaft geworden sei; er gesteht dann im folgenden sogar ein, daß es nach allgemeiner Ansicht ungerecht ist eine solche Alleinherrschaft zu errichten; nun aber, da sie einmal bestehe, könne man nicht mehr ohne eigne Gefahr darauf verzichten. Das ist sehr aufrichtig. Wir glauben, daß diese Worte des Perikles mit der Meinung des Thukydides übereinstimmen. Er gibt also mindestens den Schein des Unrechts zu, das Athen mit der Aufrechterhaltung des Reiches auch nach dem Kalliasfrieden und der Unterdrückung der Bündner nach außen hin ausgeübt hat. Thukydides weiß auch, daß von Athen sehr viel Zwang gegen die Bündner angewendet worden ist (vgl. I 98, 4).

Hat der Historiker von Anfang an diese Politik gebilligt? Sicher war der Eindruck, den er in seiner Jugend bekommen hat, sehr stark und nachhaltig. Thukydides gehört seiner sozialen Stellung nach zu den Aristokraten und hat deshalb bestimmt auch in den Fragen der inneren Verhältnisse des attischen Reiches unter dem Einfluß einer der beiden oben S. 77 f. charakterisierten Richtungen gestanden. Die Annahme liegt nahe — mit Sicherheit läßt sich das natürlich nicht entscheiden —, daß er im Geist derer erzogen wurde, zu deren engerer Verwandtschaft er gehörte, also im Geist des spartafreundlichen Kimon und Thukydides, des Sohnes des Melesias. Demnach wäre er ursprünglich Perikles und seiner Bundesgenossenpolitik ablehnend gegenüber-

1) Während der sizilischen Expedition haben sie den Untertanen anstelle der üblichen Abgaben eine allgemeine Steuer von 5 Prozent auferlegt (VII 28, 4).

gestanden. Ein Ausfluß dieser seiner ersten Haltung scheinen uns manche Gedanken der Mytilenäerrede zu sein (III 9—14). Die Mytilenäer suchen ihren Abfall von Athen (428) vor den Peloponnesiern zu rechtfertigen (10, 1): Sie gäben zu, daß sie im Frieden von Athen geehrt worden seien und nun in der Gefahr von ihnen abfielen (9, 2). Sie täten das aber, weil die Athener ihnen gegenüber hinterlistig gewesen seien, sie hätten das Zutrauen zu ihnen als Führern verloren (10, 6). Denn die Athener hätten nicht mehr *ἀπὸ τοῦ ἴσου* geführt, sie hätten die Feindschaft gegen den Meder aufgegeben und dafür die Unterdrückung der Bündner betrieben (10, 4)[1]). Außer ihnen und den Chiern seien die Bundesgenossen zu Knechten gemacht (10, 5). Aber auch sie hätten sich nicht mehr sicher und furchtlos gefühlt (10,4); denn es habe Grund zu der Annahme bestanden, daß auch sie unterjocht werden sollten (10, 5; 11, 1). Und nur aus List sei ihnen und den Chiern die Autonomie belassen worden. Athen habe geglaubt, es könne bei ihnen mehr durch Klugheit ausrichten als durch Gewalt (11, 2) und so habe es zuerst die schwächeren seiner Bundesgenossen mit Hilfe der stärkeren unterworfen um dann auch mit diesen leichteres Spiel zu haben (11, 3). Ein anderer Grund für die Behandlung der Mytilenäer als freie Bundesgenossen sei der gewesen, daß die Athener von ihrer Flotte und deren Vereinigung mit der spartanischen oder irgend einer anderen Seemacht Angst gehabt hätten (11, 4). Außerdem seien die Mytilenäer jenen immer mit Achtung gegenübergetreten (11, 5). Aber das Verhältnis zwischen den beiden sei höchst unerquicklich gewesen, es sei keine Freundschaft gewesen, sondern ein auf gegenseitige Furcht gegründetes Verhältnis: *τίς οὖν αὕτη ἢ φιλία ἐγίγνετο ἢ ἐλευθερία πιστή, ἐν ᾗ παρὰ γνώμην ἀλλήλους ὑπεδεχόμεθα καὶ οἱ μὲν ἡμᾶς ἐν τῷ πολέμῳ δεδιότες ἐθεράπευον, ἡμεῖς δὲ ἐκείνους ἐν τῇ ἡσυχίᾳ τὸ αὐτὸ ἐποιοῦμεν · ὅ τε τοῖς ἄλλοις μάλιστα εὔνοια πίστιν βεβαιοῖ, ἡμῖν τοῦτο ὁ φόβος ἐχυρὸν παρεῖχε, δέει τε τὸ πλέον ἢ φιλίᾳ κατεχόμενοι ξύμμαχοι ἦμεν· καὶ ὁποτέροις θᾶσσον παράσχοι ἀσφάλεια θάρσος, οὗτοι πρότεροί τι καὶ παραβήσεσθαι ἔμελλον* (12, 1). Gerade die Gedanken dieser letzten Sätze scheinen uns besonders aus der Stimmung hervorgegangen zu sein, mit der manche athenischen Politiker das Reich ablehnten. Thukydides hat uns in dieser Rede das Verhältnis zwischen Athen und seinen Bundesgenossen in den düstersten Farben geschildert[2]). Und wenn auch die Mytilenäer das alles zu

1) Spiegelt sich in diesen Worten nicht der oben geschilderte Kampf der Meinungen in Athen nach dem Kalliasfrieden wider? Diesen Vorwurf haben sicherlich die Freunde der Bundesgenossen gegenüber der perikleischen Politik erhoben. 2) Aus all diesen Gründen glauben wir auch, daß die Rede dem ersten Entwurf angehört.

ihrer Rechtfertigung anführen, so glauben wir doch, daß hier auch Thukydides mitspricht. Und diese seine ursprüngliche Haltung würde durch das bestätigt, was wir oben S. 46 als das Ergebnis der Forschungen Ed. Meyers angeführt haben, daß nämlich Thukydides lange gemeint hat, der Krieg zwischen Sparta und Athen hätte vermieden werden können; das wäre ja nur dann geschehen, wenn Athen auf sein Reich verzichtet hätte. Aber ebenso wie sich im Verlauf des Krieges seine Ansicht von der eigentlichen Ursache des Ringens geändert hat, genau so scheint sich auch — und beides hängt ja zusammen — seine Stellung zum attischen Reich als solchem gewandelt zu haben.

Jedenfalls beruhte die Macht Athens auf seinen Bundesgenossen[1]). Durch seine bloße Ueberlegenheit konnte sich Athen die Zuneigung seiner Bündner aber nicht erhalten. Perikles hat das natürlich auch eingesehen und sein Verhalten den Bündnern gegenüber möglichst klug eingerichtet. Euphemos macht uns mit der Art der Behandlung der ξύμμαχοι bekannt; Athen hat sie um seines Vorteils willen in drei Klassen geschieden. Die Chier und Methymnäer sind autonom; nur müssen sie Schiffe stellen. Die meisten Bündner müssen Tribut zahlen, während andere ganz frei bleiben[2]), obwohl sie Inselbewohner sind und leicht zu unterjochen wären; sie verdanken dies ihrer günstigen Lage rings um den Peloponnes (VI 85, 2). Die Grundsätze der perikleischen Bündnispolitik wurden von den Späteren übernommen, aber ihre Herrschaft über die Bundesgenossen artete in unkluge Gewaltherrschaft aus, obwohl sie doch gerade wegen des Kriegszustandes mit viel mehr Vorsicht hätten verfahren müssen. Wir werden unten darüber sprechen.

Die Bundesgenossen aber fühlten sich auch schon zur Zeit des Perikles von Athen unterdrückt; sie haßten die Athener (I 75, 4; II 63, 1; 64, 5[3]); III 37, 2). Sparta war diese Stimmung der athenischen ξύμμαχοι bekannt und so kam es leicht zu einer zugkräftigen Parole: Freiheit der Griechen von Athen. Die Haltung der Bundesgenossen geht aus der oben besprochenen Rede der Mytilenäer hervor. Der Grundzug dieser Rede ist die Furcht vor der übermächtigen Vorstadt, die jegliche Freiheit

1) S. S. 52, Anm. 1: hier sind die Stellen aus dem Werk des Thuk. angegeben, die sich darauf beziehen. 2) Aber auch diese standen in Wirklichkeit unter Zwang. Unter den athenischen Hilfsvölkern vor Syrakus nennt Thukydides die Kephallenen und Zakynthier als zu den rings um den Peloponnes liegenden Inselbewohnern gehörig. Sie seien wohl autonom, seien aber doch gerade wegen ihrer Insellage, da die Athener das Meer beherrschten, mehr gezwungen als freiwillig vor Syrakus gezogen (VII 57, 7). 3) Diese Stelle ist oben S. 69 angeführt.

genommen hat oder zu nehmen droht. Die Aussicht auf Freiheit, wie sie Sparta den Griechen versprach, hatte den gewünschten Erfolg. Anfangs ließen sich die Bundesgenossen noch durch die Macht Athens abschrecken; sobald diese aber an irgend einem Punkte wankte, fielen dort die Bündner ab[1]), und als die sizilische Katastrophe hereinbrach, wurde der Abfall allgemein.

Thukydides hat uns in seinem Werk auch davon Kunde gegeben, wie man sich in Athen selbst zu dem Abfall von Bundesmitgliedern stellte. Dabei nimmt er die Gelegenheit wahr den Kampf der Meinungen in Athen über die Frage, wie man die Bundesgenossen behandeln solle, zu veranschaulichen, den Kampf der Meinungen während des Krieges. Er tut das anläßlich des Berichtes über die Verhandlungen beim Abfall von Mytilene in dem Redepaar des Kleon und Diodotos (III 37—48). Thukydides selbst vertritt, daran ist kein Zweifel, die Partei des Diodotos. Das ist auch daraus zu schließen, daß er gegen Kleon eine persönliche Abneigung hat[2]). Außerdem gehört dieser auch zu den hart getadelten Nachfolgern des Perikles[3]).

Diodotos sieht nur darauf, daß Athen von seinen Bundesgenossen Nutzen hat (vgl. oben S. 66 und 68). Da gebe es keinen langen Streit darüber, ob die Bundesgenossen unrecht getan hätten oder nicht, nur das Interesse Athens entscheide (III 44, 4). Man dürfe nicht Eintags-, sondern müsse Zukunftspolitik treiben (44, 3). Die Athener müßten den Bundesgenossen Hoffnung lassen, wenn sie abgefallen seien und Reue empfänden, wieder in Gnade aufgenommen zu werden (46, 1). Falls Athen das nicht tue, werde es die Stadt nur noch mit einem viel hartnäckigeren Widerstand der Bündner in der Zukunft zu tun haben, sie müsse sich in große Kosten stürzen und werde, wenn überhaupt, nur ein zerstörtes Gebiet wiedergewinnen, von dem es keinen Vorteil mehr habe (46, 2f.). Wir dürfen, meint Diodotos, nicht allzu genaue Richter sein, sondern müssen sehen, daß wir auch in Zukunft an den verbündeten Städten einen starken Rückhalt haben, vor allem hinsichtlich ihrer Tribute. Und deshalb fordert er Sorgfalt in der Auswahl der Mittel, mit denen man gegen widerspenstige Bundesgenossen vorgehen solle; man müsse von vornherein zu verhüten suchen, daß die Bundesgenossen an Abfall dächten (46, 6); es müsse mit Klugheit in der Strenge vorgegangen werden. Diodotos wendet sich mit all dem gegen

1) S. den Bericht über den Zug des Brasidas nach Thrakien (IV 78—88). 2) S. unten S. 101. 3) Das Vorgehen gegen die Bundesgenossen unter Kleon schilderte Aristophanes in den nicht erhaltenen Babyloniern im Beisein der Bündner.

Kleon: wenn ihr Kleon folgt, tut ihr in allem das Gegenteil von dem, was uns nützlich ist (46, 5; 47, 1). Wenn die Athener nach dem Plane Kleons alle Männer in Mytilene hinrichteten, so würden sie sich damit auch das Volk, die Volkspartei, die bisher in den verbündeten Städten immer auf ihrer Seite gestanden sei, zu Feinden machen (47, 1 ff.). Kleon meine, sein Vorschlag der strengen Bestrafung entspreche der Gerechtigkeit und zugleich dem Nutzen der Stadt, aber das sei unmöglich, sagt Diodotos (47, 5). Wenn die Athener den Ratschlägen des Diodotos folgten, dann trieben sie eine einsichtige Zukunftspolitik und verschafften sich ihren Feinden gegenüber größere Achtung (48, 2).

Wiederum glauben wir wie schon beim Melierdialog und bei den sich entsprechenden Reden des Nikias und Alkibiades feststellen zu können, daß Thukydides folgendes herausstellen will: es gab in Athen wirklich Politiker, die die tatsächliche Lage erkannten und auch wußten, wie sich Athen hätte verhalten müssen. Aber diese Richtung der athenischen Politik drang nicht durch, sondern Leute vom Schlage des Kleon beherrschten mit ihren selbstsüchtigen Motiven die Stadt und führten sie ins Verderben. So berichtet Thukydides im Zusammenhang mit der Beurteilung der nachperikleischen Politik auch über die falsche Behandlung der Bundesgenossen durch die späteren athenischen Politiker (II 65, 7).

Aber Kleon selbst ist so einsichtig, daß er die Bundesgenossen nicht verurteilt, die abgefallen sind, weil ihnen Athens Herrschaft lästig ist oder weil sie von den Feinden dazu gezwungen wurden (39, 2). Und Diodotos meint, es sei ganz natürlich, daß die Untertanen abzufallen trachteten, weil sie dadurch ihre Unabhängigkeit zu erhalten hofften (46, 5). Man war also in Athen so vernünftig, daß man den Bundesgenossen den Abfall nicht als ein Verbrechen anrechnete. Thukydides tat das ebenfalls nicht. Wir wissen aus seinen eigenen Angaben, wie er sich dazu stellte; vielleicht spielt dabei noch seine anfängliche Haltung gegenüber der perikleischen Bundesgenossenpolitik mit, wenn das Ereignis, das wir im Auge haben, auch erst im Jahre 411 eingetreten ist. Damals nach der sizilischen Expedition fielen die Chier von Athen ab (VIII 5, 4; 24, 4 ff.). Der Historiker tadelt das mit keinem Wort, vielmehr hebt er hervor, daß die Chier den Zeitpunkt ihres Handelns gar nicht besser hätten wählen können. Daß sie aber trotzdem damit Unglück hatten, das lag an dem nicht vorauszusehenden Gang des Schicksals: alle nämlich meinten, die Macht der Stadt Athen sei mit dem Untergang des sizilischen Heeres gebrochen. Das war ein Irrtum, wie er im Leben der Menschen öfters vorkommt, und die Chier sind

ihm zum Opfer gefallen (24, 5). Während Kleon immerhin den Bündnern, die nicht in der Abhängigkeit eines Untertanen standen und doch von Athen abfielen — Mytilene und Chios gehörten dazu (III 9, 2; 10, 5; VI 85, 2) — den schärfsten Vorwurf macht (III 39, 2), tut dies Thukydides auch bei den Chiern nicht. Er spricht an dieser Stelle (24, 4) sogar ein Lob der Chier aus; dieses Lob gilt der Mäßigung und Klugheit, mit der jene ihren Staat lenkten. Jedenfalls verstießen die Chier, das will Thukydides uns mit seinem Bericht sagen, mit ihrem Abfall nicht gegen das Gebot der Klugheit. Eine moralische Verpflichtung von Menschen, die unter der Herrschaft eines anderen stehen, unbedingt dieses Verhältnis zu ertragen, läßt sich nicht konstruieren. Jeder Staat, der in Abhängigkeit von einem andern steht und noch innere Kraft hat, sucht sich natürlicherweise von seinem Bedrücker zu befreien. Thukydides ist Realpolitiker genug um sich nicht darüber zu wundern.

Es sind innere Verhältnisse des attischen Reiches, die wir uns durch Thukydides haben erläutern lassen. Wir sahen, daß er auch hier einen Standpunkt einnimmt, der mit seiner sonstigen aufgeklärten und machtpolitischen Haltung in Einklang steht. Die Behandlung der Bündner auch in der Zeit des Perikles hat sich später, historisch betrachtet, als ein Fehler herausgestellt. Sie hatten wohl Pflichten, aber keine Rechte. Natürlich können wir jetzt leicht urteilen: Athen hätte den Bündnern die Rechte athenischer Bürger verleihen müssen in der klugen Art, wie Rom es nachmals mit seinen Bundesgenossen getan hat. Ereignisse lassen sich immer von der späteren Zeit aus leichter überschauen und einordnen. Wir haben auch aus dem Altertum ein Zeugnis dafür, daß man den Fehler Athens erkannt hatte: Tacitus überliefert in den Annalen (XI 24) Worte des Kaisers Claudius, die sich darauf beziehen: *quid aliud exitio Lacedaemoniis et Atheniensibus fuit, quamquam armis pollerent, nisi quod victos pro alienigenis arcebant?* Perikles hat die Frage, wie diese inneren Verhältnisse zu ordnen seien, wohl mit Ueberlegung behandelt, aber an eine Gleichstellung der Bundesgenossen mit den athenischen Bürgern dachte er nicht. Dazu war die Zeit auch noch nicht gekommen. Athen hatte erst nach Aigospotamoi an die Demokraten von Samos aus Dankbarkeit für deren Treue das Bürgerrecht verliehen. Eine rechtzeitige weitherzige Bürgerrechtspolitik hätte die Interessen der Bündner mit denen Athens selbst verknüpft. Man hat nach der sizilischen Katastrophe darüber gesprochen, wenigstens eine Auswahl aus den Bundesgenossen mit dem Bürgerrecht zu bedenken [1]). Die Ausführung hätte den Sturz

1) Aristophanes, Lysistr. 579 ff.

der radikalen Demokratie bedeutet, ebenso die Auflösung des Polisbegriffs, die sich damals erst anbahnte[1]). Thukydides scheint auch in keiner Weise daran gedacht zu haben, wenigstens haben wir keine Andeutung darüber, wenn nicht I 77, wo er von den gleichen Rechten der Bündner mit den athenischen Bürgern spricht, als solche aufzufassen ist.

D. Die Gedanken des Thukydides über das Wesen des Staates und der Geschichte als Ausdruck einer Zeit der politischen und geistigen Umwälzung.

Thukydides lebte an einem Wendepunkt der griechischen Geschichte. Mit der Vernichtung Athens und des attischen Reiches war Griechenland als ganzes genommen ohnmächtig geworden. Wir können nicht sagen, ob Thukydides sich dessen bewußt gewesen ist; er hat die Politik der griechischen Staaten und besonders Athens klar durchschaut, er ist emporgestiegen zur Schau über die wahren Notwendigkeiten des attischen Reiches im besonderen und des Staates im allgemeinen. Vielleicht hat er die trostlose Lage Griechenlands seit dem Untergang Athens erkannt, wenn natürlicherweise damals auch bei ihm die innerpolitischen Vorgänge im Vordergrund des Interesses standen.

Die Zeit nach 404 bietet ein Bild der griechischen Zerrissenheit, wie es eben im peloponnesischen Krieg und in der ganzen vorherigen partikularistischen griechischen Politik begründet lag. Sparta wollte zunächst ein strenges Regiment über ganz Griechenland, über das Meer und die jonische Küste aufrichten, aber seine Kraft beruhte nur auf einem Mann, auf Lysander. Schnell wird es von Theben abgelöst; damit ist seine Macht vernichtet, wie es selbst die Athens zerstört hatte. Auch Theben sank nach dem Tod des Epaminondas rasch wieder von seiner Höhe herab; es gab in Griechenland keinen Staat mehr, der wie früher Athen die einzelnen πόλεις hätte zusammenfassen können. Mit Athens Untergang war diese Möglichkeit der griechischen Geschichte genommen worden. Aber was am deutlichsten und unleugbarsten den bereits während des Krieges beginnenden Zusammenbruch Griechenlands offenbart, ist seine Abhängigkeit von Persien. Dieses Land, das die Griechen gemeinsam geschlagen hatten und dem Athen allein gewachsen war, begann in Griechenland seinen Einfluß spielen

1) Nach U. Wilcken, Griech. Geschichte, S. 114.

zu lassen. Nichts zeigt anschaulicher, wie weit Hellas machtpolitisch gesunken war, als der Umstand, daß eine auswärtige Macht, die selbst innerlich keinen festen Zusammenhang mehr hatte und völlig erschüttert war — man denke an den Zug des Kyros und der 10000 Griechen —, daß eine solche Macht in den folgenden Jahrzehnten der griechischen Politik die Wege vorschreiben konnte. Die griechische politische Lage drängte, wenn man sie als Gesamtheit betrachtet, darauf zu, daß eine auswärtige Macht sich beherrschend einmengen mußte. Persien konnte es wegen seiner eigenen inneren Zerrüttung nicht sein; da kam Makedonien.

Thukydides, der so tief in die historischen Gegebenheiten eingedrungen war, wußte vielleicht, daß Sparta, in dessen Wesen er in der Zeit seiner Verbannung hatte Einblick gewinnen können, aus eigener Kraft nicht mehr imstande war Griechenland zu retten. Athen mochte ihm, wenn er es auch nicht ausspricht, auch nach 404 als die einzige griechische Macht erscheinen, die noch etwas hätte leisten können, wenn sie sich zusammenraffte. Darum auch kämpft er in seinem Werk gegen die trübe Stimmung, die über Athen hereingebrochen war.

Wie Thukydides so an einem Wendepunkt der griechischen Geschichte lebt, so stellt er in seiner Person selbst den geistigen Wandel dar, der sich schon vor dem Krieg in Athen angebahnt hat. Die Sophistik hatte die philosophische Entdeckung des Individuums gebracht, sie hatte dem selbständigen Denken des einzelnen Raum gegeben. Unsere bisherige Untersuchung hat uns gezeigt, wie Thukydides durch diese neue Richtung sich hat beeinflussen und fördern lassen. Er hat der Wissenschaft neue Bahnen gewiesen, aber wir wollen es gleich hinzufügen, nicht einer blutleeren, völlig abstrakten Wissenschaft; er wollte, daß das, was er erarbeitete, auch in alle Zukunft der Beachtung wert sei. Das Wissen wurde damals zu einem Machtfaktor im politischen Leben. Es „ändert sich in kurzer Zeit nicht nur die soziale Stellung der Wissenschaft, sondern auch ihr eigenes inneres Wesen, ihre Tendenz und ihre Aufgabe von Grund aus. Sie wurde eine soziale Macht, ein bestimmendes Moment im politischen Leben (Perikles); aber sie kam eben dadurch in Abhängigkeit von den Anforderungen des praktischen und insbesondere des politischen Lebens“[1]). In dieser Linie liegt auch das Bestreben des Thukydides und gleichzeitig will er mit seinem Werk dauernde Einsichten, dauernde Werte erarbeiten. „Diese Frage, ob es etwas Allgemeingültiges gibt, ist das Problem der anthropologischen

1) W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. Tübingen 1928 S. 55.

Periode der griechischen Philosophie oder der griechischen Aufklärung"[1]). In einer Zeit, in der durch den *homo-mensura*-Satz des Protagoras alles relativiert und kein festes Sein mehr anerkannt wurde, hebt sich dieses Suchen des Historikers nach bleibenden Gesetzmäßigkeiten als ein weiterführender Fortschritt heraus. Der Unterschied zu früheren Annahmen aber liegt darin, daß er diese Linien nicht religiös begründet, sondern empirisch gewonnen hat. Thukydides steht mit diesem Versuch etwas Gültiges zu finden in gleicher Linie wie Sokrates, wenn er auch von einer anderen Seite herkommt und in eine andere Richtung strebt. Eine weitere politische Aufgabe sollte sein Werk dazu noch erfüllen: es sollte dem Volk der Athener dienen, sollte die Größe Athens in der Vergangenheit herausheben und Athens Bewohner entflammen der alten Größe wieder nachzustreben. Es sollte über die Niederlage hinwegtrösten durch den Hinweis auf die typische Erscheinung in der Geschichte, daß alles Große auch wieder einmal seiner Natur nach kleiner werden muß: *πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι* (II 64, 3). Thukydides läßt diese Worte von Perikles ausgesprochen werden im Zusammenhang mit der stolzen und zugleich tröstenden Erinnerung an die *δύναμις μεγίστη* der Stadt, deren Andenken bei den Späteren in alle Zukunft dauern werde.

Mit seinem Suchen nach den historischen Gesetzen bedeutet Thukydides einen Anfang. Früher konnte naturgemäß über ein Wirken des Staates nach außen noch wenig nachgedacht werden, weil wirkliche Mächte in Griechenland noch nicht bestanden, an denen sich eine außenpolitische Tätigkeit hätte aufzeigen und in ihren Gedankengängen verfolgen lassen. Wir hören in den Elegien des Kallinos und Tyrtaios den Ruf zu tapferem Kampf gegen die von außen andringenden Feinde; aber als staatliches Denken kann man das nicht bezeichnen; es ist einfach der Gedanke des Schutzes des Vaterlandes, dem diese Elegien ihre Entstehung verdanken. Herodot hatte in der von Hesiod und Solon überkommenen Art im Gang der Geschichte das göttliche *δίκαιον* gesehen; in dieser Weise erschöpfte sich die Betrachtung, die er dem Geschehen im Leben der Staaten untereinander widmete. Das gleiche religiöse Moment finden wir in den Tragödien des Aischylos und Sophokles. Aber Herodot hatte doch schon ein Objekt seiner Betrachtungen, das persische Reich, und mit den Perserkriegen erstarkte auch Griechenland so, daß es plötzlich eine gewaltige Rolle spielte[2]). So kam es, daß Herodot in seinem

---

1) W. Windelband, a. a. O. S. 56. 2) Die Ansicht Jacobys, daß sich Herodot durch die Verdienste Athens in den Perserkriegen und durch die Größe des attischen Reiches und der perikleischen Politik zum Wahlathener gewandelt habe, ein Freund des Perikles gewesen sei und in diesem Sinn

Werk schon nahe an die Erkenntnis der historischen Gesetze herangekommen ist; aber immer wieder hat ihn sein religiöses Denken an der vollständigen Konsequenz gehindert. Erst Thukydides hat dann diese Gesetze ausgesprochen. Wir wollen das an zwei Beispielen zeigen, die O. Regenbogen anführt[1]). Nach Herodot VII 8a ist es die Tradition der persischen Könige allezeit Mehrer des Reiches zu sein. Das Prinzip der persischen Herrschaft lautet: „Wir haben noch nie Ruhe gehalten". „Es ist, modern gesprochen", sagt Regenbogen, „das Gesetz der Pleonexie des staatlichen politischen Lebens. . . . . Aber ein anderes aus einer anderen Sphäre tritt vor diesen Satz: *θεὸς οὕτως ἄγει* — „so führt es ein Gott". Das geschichtliche Gesetz, dicht daran sich seiner Hüllen zu entledigen und rein herauszutreten, kleidet sich noch ins Gewand des göttlichen Willens". Und das andere: Regenbogen stellt fest: Herodot findet „das Gesetz des Wandels von Größe und Sinken, Macht und Sturz: wir würden es ein historisches Gesetz nennen. Aber für Herodot ist diese Kategorie noch nicht, wie für Thukydides, abgespalten aus einem reicheren und größeren Motivganzen. Für ihn ist es ein Gesetz historischer Erfahrung, aber zugleich ein religiöses, ein metaphysisches Gesetz." Thukydides hat dieses Gesetz in II 64, 3 ausgesprochen. Er selber will ja auch bewußt, daß sein Werk gegenüber dem des Herodot einen Fortschritt bedeute (s. o. S. 35).

Der Unterschied zwischen Herodot und Thukydides hat seinen Grund auch darin, daß Thukydides die machtpolitische Entwicklung der griechischen Staaten besser überblicken konnte. Erst mit den Perserkriegen und ihren Auswirkungen hatten sich die griechischen Staaten gebildet. Herodot hat das miterlebt; aber ihm kommt das Große in der inneren Geschichte Griechenlands, nämlich das Werden von Staaten, nicht zum Bewußtsein, er denkt nicht an „Staaten". Thukydides hat ihr Werden in seinem Grund erkannt. Die Staaten gerieten miteinander in Kämpfe, die auf ihrem gegenseitigen Ausdehnungsdrang beruhten: Macht stand gegen Macht und sie mußten in Konflikt kommen. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß sich in dieser Zeit des Aufblühens besonders Athens, in der bereits der künftige Zusammenstoß mit Sparta und damit das politische Ende Griechenlands einbeschlossen war, in Athen auch in geistiger Hinsicht eine Umwandlung vollzog, die das ganze bisherige griechische staatliche Denken auf eine andere Bahn lenkte und damit der Auflösung des Polisbegriffes Vorschub leistete: in politischer Beziehung kam

---

sein Geschichtswerk verfaßt habe, ist jetzt wohl durch die Arbeit von Focke als falsch erwiesen (Herodot als Historiker S. 26 ff.). 1) O. Regenbogen, Herodot und sein Werk, Antike VI, S. 236 f. und 242.

schließlich das Weltreich Alexanders und die Diadochenstaaten, in geistiger der Kosmopolitismus. Thukydides konnte die politische Entwicklung in Griechenland nur deshalb überschauen, weil er vollkommen in seiner Zeit stand, mit deren geistigen Ideen erfüllt war und auch am politischen Leben teilgenommen hat. So mußte er der erste werden, der den Zusammenhängen der Politik der Staaten untereinander nachspürte und das mystische Gewebe zu lösen versuchte, das die Vergangenheit darüber gespannt hatte. Das konnte er aber nur, weil er nicht mit dem religiösen Denken seiner Vorgänger an die Geschichte herantrat. Wir wollen in diesem Zusammenhang die Stellung des Historikers zur Religion und ihrer Bedeutung im Leben der Staaten untersuchen. Daß Thukydides, gerade auch wenn er sich mit dieser Frage beschäftigte, mitten in den geistigen Kämpfen seiner Zeit stand, braucht nach unseren einleitenden Bemerkungen über die Sophistik nicht weiter ausgeführt zu werden. Mit dem Auftreten der Sophisten und der Aufklärung, die mit ihrer Kritik auch der Religion nahte, welche bis dahin immer noch die Grundlage allen Denkens gebildet hatte, änderte sich auch die Haltung der gebildeten Welt gegenüber der Religion. Thukydides ist der Historiker dieser Zeit der Wende auch im religiösen Denken. Er selbst ist, was die überlieferten Ansichten betrifft, zusammen mit den Sophisten äußerst skeptisch[1]). An einigen Beispielen wollen wir das aufzeigen. Den Glauben an Weissagungen und Vorzeichen lehnt er ab und betrachtet ihn als eine Schwäche. VII 50, 4 berichtet er, daß Nikias sich durch die Mondfinsternis und die darauf bezüglichen Weissagungen der Seher habe bestimmen lassen die Abfahrt des Heeres aus Sizilien zu verschieben: *ἦν γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος*. Der Glaube des Nikias an diese Dinge hat den Untergang des Heeres besiegelt. In die Orakel deutet man erst später das hinein, was wirklich geschieht. Thukydides trifft diese Feststellung bei dem Abschluß des Berichtes von der Pest (II 54, 1 ff.). Für die sizilische Expedition seien günstige Weissagungen gegeben worden, sie habe aber mit der schwersten Katastrophe geendet (VIII 1, 1). Auf Orakel gibt er also nichts, nur verständige Einsicht, die *γνώμη*, ermöglicht einigermaßen die Berechnung kommender Ereignisse (vgl. die Charakteristik des Themistokles I 138, 3, besonders auch II 64, 5)[2]). Die Menschen pflegen sich, wenn sie

1) Darüber s. neben Nestle, Thukydides und die Sophistik, besonders H. Meuß, Thukydides u. die religiöse Aufklärung; N. Jhrb. 1892. 2) Darin berührt er sich mit Euripides: *γνώμη δ'ἀρίστη μάντις ἥτ' εὐβουλία* (Hel. 757) und mit dem Sophisten Antiphon, der auf die Frage: *τίς ἐστι*

in Not sind, anstatt daß sie ihrer vernünftigen Einsicht folgen, auf Weissagungen, Orakelsprüche und dgl. zu verlassen; daraus schöpfen sie ihre Hoffnung (V 103). Die Hoffnung aber, die daraus hervorgeht, gehört zu den *ἀφανεῖς ἐλπίδες*, denen man nicht völlig vertrauen darf und die nur ins Verderben führen. Sie ist wohl ein Trost in der Gefahr, wenn man noch genügende Mittel in Händen hat. Aber man vertraut ihr gerne sein ganzes Glück an — denn sie ist von Natur eine verschwenderische Leidenschaft (*δάπανος γὰρ φύσει*) — und man hat dann nach einem Fehlschlag keine Zuflucht mehr. Oft kommt es soweit, daß man sich mit natürlichen Mitteln (*ἀνθρωπείως*) noch retten könnte; aber man verläßt sich lieber auf die *ἀφανεῖς ἐλπίδες*. Thukydides ist mit dieser Bestimmung von *ἐλπίς* sicherlich einverstanden. Wir haben in seinem Werk noch mehrere Stellen, die uns das bestätigen[1]).

Die angeführten Gedanken stammen aus dem Melierdialog. Hier läßt Thukydides die Athener die Gerechtigkeit des Weltlaufs, der sittlichen Weltordnung leugnen. Die Melier, die sich darauf berufen und vertrauen, täuschen sich bitter (V 104; 112, 2). Natürlich dürfen wir allein daraus nicht schließen, daß Thukydides ebenso denke; aber wir müssen es annehmen, wenn wir andere Punkte daneben halten. Thukydides glaubt wohl, daß man mit der *γνώμη* Vermutungen für die Zukunft anstellen könne, aber die *τύχη* könne alle Berechnungen zerstören; auf sie pflegen deshalb auch die Menschen die Schuld an dem zu schieben, was entgegen der Berechnung, *παρὰ λόγον*, eingetreten ist (I 140, 1). Perikles bezeichnet solche unerwarteten Ereignisse vor dem Volk auch einmal als *δαιμόνια* (II 64, 2). Den Begriff der *τύχη* und ihr Wirken hat Thukydides oft herausgestellt[2]). Mit der Betonung dieser Macht steht er mit am Anfang einer Entwicklung, die in der hellenistischen Zeit die „universalen Naturmächte“, die „eine mehr allgemeine menschliche Geltung“ haben, an die Stelle der „mit dem Gemeinschaftsleben der Polis verknüpften Gottheiten“

μαντική; antwortet: *ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός* (Diels II³ frg. 9 pag. 291). 1) Zum Begriff *ἐλπίς* in dieser Bedeutung s. F. Wehrli, *Λάθε βιώσας*, Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen, Teubner 1931, S. 8; er führt folgende Parallelstellen an: Theognis 637 ff.; Arist. Rhet. B 12, 1389a 19 ff.; Eurip. Hik. 479 f.; vgl. Bacchyl. VIII 18; Thukyd. II 62, 5; außerdem wären noch anzuführen Antiphon frg. 58 D u. aus Thuk.: III 45, 5; IV 65, 4; IV 108, 4; hier erhält *ἐλπίς* das Beiwort *ἀπερίσκεπτος*: die Menschen urteilen mehr *βουλήσει ἀσαφεῖ* als *προνοίᾳ ἀσφαλεῖ*. In I 120, 4 steht statt *ἐλπίς* der Ausdruck *θράσος ἄπιστον*. s. auch IV 17, 4. 2) Außer den schon angeführten Stellen seien noch genannt: I 78, 1 f.; II 87, 2; IV 3, 1; 18, 4; 64, 1; V 75, 3.

setzt[1]). Man kann also nach Thukydides die Zukunft erschließen, soweit das überhaupt möglich ist, soweit die Macht des Zufalls nicht hereinspielt. Damit lehnt Thukydides allem Anschein nach Religion, Mantik als göttliche Kunst und alles, was mit der Religion zusammenhängt, ab. Markellinos bezeichnet ihn in seiner vita geradezu als ἄθεος ἠρέμα (§ 22). Der Historiker spricht im Gegensatz zu dem religiösen Denken der früheren Historiographie von einer Gesetzmäßigkeit, einer Zwangsläufigkeit des Geschehens, von der φύσις ἀναγκαία, der sowohl die Menschen als allem Anschein nach auch das Göttliche unterworfen sei (V 105, 2)[2]). Damit schaltet er ein Walten der Götter aus dem Weltgeschehen vollkommen aus, wenn er auch die Macht der Religion im Leben der Menschen und der Staaten nicht verkennt So läßt er öfter in den politischen Reden auf die Götter und ihr Wirken Bezug nehmen. Aber dem Staat als solchem spricht er religiöse Verpflichtung und Unterworfensein unter die göttlichen Gebote und Gesetze ab. Er läßt ja auch im Gegensatz noch zu Protagoras, der αἰδώς und δίκη bei der Entstehung des Staates für nötig erachtet, den Staat rein natürlich als Machtwesen entstehen. Ein gewichtiger Grund für seine religiöse Einstellung ist sicher die empirisch vorgehende Art seines Forschens. Er sieht, wie wenig gerecht, wie wenig der sog. δίκη, einer göttlichen Weltordnung gemäß es in der Welt zugeht. Er erkennt dabei wohl, daß der Gang der Geschichte bestimmten Gesetzen unterworfen ist, aber göttlich sind diese keineswegs. Die Frage nach der Gerechtigkeit der Götter bei der Verteilung von Glück und Unglück an die Menschen ist früher schon erhoben worden[3]). Aber erst die Sophistik hat sie folgerichtig weitergedacht. Und auch darin ist Thukydides ein Schüler seiner Zeit: er lehnt Gedankengänge wie die Hesiods, Solons oder auch Herodots ab. Er sieht, wie es wirklich ist; von irgendwelchen metaphysischen Mächten, die einen der Gerechtigkeit gemäßen Einfluß auf das Weltgeschehen ausübten, merkt er nichts. Oberstes Prinzip des Weltlaufes ist die φύσις, die Naturgesetze treten an die Stelle der Götter. Die blinde τύχη nur kann noch walten; auch ihr Wesen ist ungöttlich. Darum ist der Staat, der mitten im Ablauf der Ereignisse steht, auch frei von religiösen Bindungen, darum ist er frei von den moralischen Gesetzen, wie sie bisher als Ausfluß der Annahme einer göttlichen δίκη bestanden. Und hier liegt ebenfalls ein großer Teil der Bedeutung des Historikers Thukydides, daß er den Staat von der Religion freimacht und ihn als ein Wesen hinstellt, das sein nur den eignen Gesetzen unterworfenes Leben führt: zwischen dem Ausdruck des Wesens des Staates, der Politik, und der auf göttlichen Gesetzen beruhenden Moral, dem nach göttlichen Vorschriften geltenden Recht, besteht ein Widerspruch. Selbst nicht mehr in der alten Staatsreligion wurzelnd stellt Thukydides die Linien des jetzt von religiösen Grundlagen freien Staates fest. Und nur so konnte er auch seine historischen Gesetze rein rational gewinnen. In dieser Beziehung steht er als Historiker unter den Griechen bis dahin allein.

1) Nach Kaerst, Hellenismus II S. 202. 2) Bezeichnend ist der allgemeine, unbestimmte Ausdruck τὸ θεῖον. 3) S. Theognis 160 f.; 320 ff.; 373 ff ; 729 ff.

Aber andrerseits muß Thukydides hier auch wieder als ein Ende gelten. Dem politischen Leben in Griechenland fehlte im 4. Jahrhundert, bis Makedonien kam, die große Linie. Ein Werk wie das des Thukydides ist in dieser Zeit nicht geschaffen worden, wenn auch die staatstheoretische und historische Literatur einen noch so großen Raum einnahm. Bei Platon und Aristoteles suchen wir vergeblich nach Gedanken, wie sie Thukydides bei seinen Betrachtungen der Außenpolitik der Staaten gefunden hat[1]); die beiden großen Staatstheoretiker begnügen sich vollkommen mit ihrem Idealstaat; dessen innere Ausgestaltung und ethische Wirksamkeit ist ihr Thema. Und in der Kleinheit, die sie ihrem Staat zumessen, liegt schon, daß sie auf außenpolitisches Wirken des Staates verzichten: Platon und Aristoteles sind Gegner des Machtstaates[2]). Platon lehnt die Seemacht für seinen Staat völlig ab: eine Nachwirkung der müden Stimmung, die in Athen seit 404 besonders unter den Aristokraten herrschte, welche eben in der Seemacht den Ursprung des Aufkommens des Demos und des Untergangs sahen. Ein Isokrates hatte wohl große außenpolitische Forderungen, er sieht auch, worauf die Entwicklung in Griechenland zusteuert; aber an die Tiefe thukydideischer Gedanken reicht er nicht heran. Er ist Publizist, dem ein wirkliches Eindringen in die Probleme fernliegt. Demosthenes hatte mit Athen wohl die beste Absicht, auch er sah, daß Makedonien über seine Grenzen hinaus nach Griechenland und athenischem Gebiet greifen werde. Sein Fehler liegt darin, daß er die Schwäche des griechischen Volkes insgesamt gegenüber der Kraft der unverbrauchten makedonischen Stämme und ihrer einigen Führung zu wenig in Anschlag brachte. Auch darin täuschte er sich, wenn er glaubte, daß die Herrschaft der Makedonen nur auf Alexander beruhte, und wenn er deshalb 323 den Versuch machte das Joch abzuschütteln. Demosthenes war ein guter Athener, einer der sein Vaterland

1) Vgl. dazu Günter Rohr, Platons Stellung zur Geschichte; besprochen im Gnomon IX 1933 S. 532 ff. von F. Solmsen. 2) S. Aristot. Polit. IV 2, 1324 b 25 f.: Platon, Polit. V 470 a ff.

heiß liebte und die Schmach der Unterjochung nicht ertragen wollte, aber er war kein weitschauender, überragender Staatsmann. Ihm schwebte das alte nach außen mächtige Athen des 5. Jahrhunderts als Ideal vor; Platon knüpfte wieder an das alte Polisideal, an die alte Staatsgesinnung an. Was Thukydides aus der Selbsterfahrung heraus erarbeitet hatte und was er den künftigen Politikern mitgeben wollte, war vergessen. Damit stimmt auch der Umstand überein, daß sein Werk auf diese Zeit keinen Eindruck gemacht zu haben scheint, daß es höchstens stilistisch von Bedeutung war[1]).

Wie war denn die spätere Entwicklung der griechischen Historiographie? Nach Theopomp und Ephoros gab es, als das Reich Alexanders bestand und als die Kämpfe der Diadochen untereinander tobten, wohl manche Historiker; die einen erschöpften sich im Preis der großen Makedonenkönige, wie diese Zeit sich überhaupt für die Individuen, nicht für das Ganze interessierte[2]); die anderen machten trockene Aufzeichnungen: es gab tatsächlich keinen wirklich bedeutenden Historiker in dieser Zeit, der den innersten Gesetzen der Geschichte nachgeforscht hätte[3]). Schuld war, daß sie alle nicht die erforderliche staatspolitische Bildung genossen hatten. Wir dürfen zur Erläuterung das Wort des Ephoros über die Aufgabe der Geschichtschreibung hieherstellen nach der Uebersetzung Jacobys: „Wir sind in unserm ganzen Werk gewohnt mit dem der Geschichte eigenen Freimut zu sprechen und den guten Menschen für ihre edlen Taten das gebührende Lob ins Grab nachzurufen, die Schlechten aber für ihre Sünden gebührend zu tadeln. Denn wir sind der Ansicht, daß bei einem solchen Verfahren die tugendhaft Veranlagten durch die Aussicht auf Verewigung ihres Ruhms veranlaßt werden sich an schönen Taten zu versuchen, die schlecht Veranlagten aber durch den drohenden Tadel von ihrem bösen Streben sich abbringen lassen." Jacoby fährt fort: „Man kann nicht gut spießbürgerlicher und zugleich weltfremder sprechen. Es ist der Geist einer unpolitisch werdenden Gesellschaft, der hier zutage tritt."[4]) Und Ed. Schwartz sagt über die Geschichtschreibung nach Thukydides: „Das Geschehen, dem die Nachfolger des Thukydides die historiographische Form gaben, entbehrte der Größe. Die von einer fremden Großmacht verbürgte Libertät der kleinen und kleinsten Gemeinwesen, die von nun an das

1) S. Rohr a. a. O. S. 119. 2) Das begann schon am Anfang des 4. Jahrhunderts; vgl. Isokrates: Euagoras; Xenophon: Kyros u. a. 3) S. über diese Zeit der Historiographie: F. Jacoby, Griech. Geschichtschreibung, Antike II; E. Schwartz, Geschichtschreibung u. Geschichte bei den Hellenen, Antike IV. 4) Jacoby a. a. O. S. 25.

leitende Prinzip der griechischen Geschichte wurde, verleitete zu Weltgeschichten, die das unendliche Gewimmel der partikularen Vergangenheit und Gegenwart auf eine monotone Fläche ausbreiteten; weil ein dauerndes, die Dinge zusammenzwingendes politisches Wollen fehlte, verkümmerte das politische Denken und machte dem rhetorischen Moralisieren in der Geschichtschreibung ebenso Platz wie auf den Rednerbühnen und in der Publizistik"[1]).

Ein Werk wie das des Thukydides konnte nur ein Mann schreiben, der von der Aufgabe des athenischen Aristokraten, sich dem Staat zu widmen, erfüllt, schon von Jugend an im politischen Denken erzogen war. Doch das allein hätte nicht genügt[2]). Es mußten auch die äußeren Umstände dazukommen, die Thukydides so groß werden ließen und seiner persönlichen Genialität den Anlaß gaben den Gesetzen der Geschichte nachzuforschen und sie aufzuzeichnen. Dazu beeinflußten ihn vor allem die Gedanken der geistig so fruchtbaren und umwälzenden Zeit. Mit Thukydides dürfen wir nur noch einen Historiker des Altertums vergleichen, Tacitus. Bei diesem gelten ähnliche Ursachen für seine Größe als Historiker. Er gehörte einem Volke an, das politisch denken konnte, und in diesem Volke stammte er wieder aus der Aristokratie, in der, soweit es noch alte Geschlechter gab — und das Geschlecht des Tacitus gehört zu ihnen —, die alte römische Staatsgesinnung lebte. Betrachten wir die griechischen Historiker nach Thukydides, so müssen wir ihnen, wie wir sahen, die echte, tiefe staatspolitische Durchbildung absprechen. Abgesehen von Xenophon, der nur ein mittelmäßiger Historiker genannt werden kann[3]) und überhaupt nicht im athenischen Staat verankert war, gab es keinen aus Athen selbst stammenden Geschichtschreiber mehr. Nur im alten Athen bis auf die Zeit des Perikles lebte und wirkte im politischen Leben das alte Staatsgefühl und so konnte auch nur ein Athener so tief in die historischen Gesetze eindringen. Thukydides verkörpert auch, wie wir zeigen wollten, die neuen Ideen seiner Zeit, er hat sich die neue Bildung angeeignet ohne aber dabei seine aristokratische Gesinnung zu verlieren. Im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts artete

1) Schwartz a. a. O. S. 22. 2) Vgl. dazu Regenbogen, Thuk. als polit. Denker S. 6, wo der Verfasser zeigt, daß nur ein Athener und nur ein Mensch der Zeit der Sophisten diese Gedanken haben konnte. 3) W. Jaeger sagt über Xenophon im Vergleich mit Thukydides: „Wie weit freilich die Zeitgenossen im allgemeinen von diesem Gedanken einer aller Macht immanenten politischen Gesetzmäßigkeit entfernt waren, beweist der Fortsetzer des Thukydides, Xenophon. Für seine schlichte Rechtgläubigkeit bedeutet der spätere Sturz der spartanischen Hegemonie ebenso wie der der athenischen ein Gottesgericht über die menschliche Hybris." Paideia, S. 496 f.

die von den Sophisten vermittelte Bildung in ein rhetorisches Bildungsideal aus, dem die Masse verfiel und dem von der Masse jeglicher Wert genommen wurde. Thukydides steht hoch darüber. Aber zu seiner Zeit beginnt auch eine Entwicklung, die in der Verflachung des Bildungsideals ihren Ursprung hatte: die wahre philosophische Bildung fängt an sich vom empirischen Staate zurückzuziehen, weil sie im Staatsleben, in dem die Masse regierte, keine Befriedigung und kein Tätigkeitsfeld mehr fand[1]). So lassen sich denn auch die Historiker der späteren Zeit, sowohl was ihre Leistungen als auch ihr politisches Denken betrifft, in keiner Weise mit Thukydides vergleichen. Sie sind von der hellenistischen Bildung erfüllt, die in dem Athen der Zeit des Thukydides ihren Ursprung nahm[2]). Diese will alles wissen und kann deshalb auch nur ein oberflächliches Wissen vermitteln. Der Historiker Thukydides dagegen beschränkt sich streng auf das Politisch-Militärische und Historische, dem wendet er seine ganze Kraft zu und so gelingt es ihm auch auf diesem Gebiet mit Hilfe seiner in seiner Persönlichkeit wurzelnden Forschungsgrundsätze wirklich schöpferisch tätig zu sein.

E. Die Staatsgesinnung des Thukydides.

(entwickelt an den innerpolitischen Fragen in Athen)

Schon öfter haben wir bei den bisherigen Erörterungen unserer Arbeit, die sich zuletzt mit den Gedanken des Thukydides über den Staat und seine Politik und deren Einordnung in die geistige Umwälzung seiner Tage beschäftigten, von dem Staatsgefühl des Historikers gesprochen und behauptet, daß nur aus ihm heraus sein tiefer Einblick in die Gesetze der Geschichte zu erklären sei. Aber worin die Staatsgesinnung des Historikers Thukydides besteht, welchen Inhalt sie hat, das gilt es noch darzulegen. Wir versuchen diese Aufgabe an Hand der Gedanken zu lösen, die er über das innerpolitische Leben in Athen zu seiner Zeit entwickelt. Dabei sollen aber ebenfalls die Beziehungen aufgezeigt werden, die Thukydides mit der alten und der neuen Zeit verbinden.

Die innere Gestaltung Athens bis auf Perikles ist uns schon bekannt, im Verlauf unserer Arbeit mußten wir öfter auf sie

1) Wir werden über diesen Vorgang am Schlusse unserer gesamten Untersuchung in einer kurzen Uebersschau sprechen. 2) Man denke an Hippias von Elis, der behauptete alles zu wissen.

hinweisen. Denn einerseits beeinflußten die außenpolitischen Geschehnisse auch die innenpolitische Lage, andrerseits aber war das Wirken nach außen auch von den Verhältnissen im Innern abhängig. Wir wissen von den Demagogen im schlimmen Sinn des Wortes, die nach Perikles an die Spitze des Staatswesens traten, wir wissen von der Bedeutung, die das soziale und wirtschaftliche Moment in der athenischen Politik gespielt hat. Man nannte die athenische Verfassung dieser Zeit eine Demokratie, weil die Ausübung der Gewalt auf der Mehrheit des Volkes beruhte (II 37, 1). Eine Demokratie war sie schon seit den Zeiten des Kleisthenes, aber — wir betonten das schon — der Adel hatte die Führung, ihm allein war das wahre politische Denken angeboren[1]). „In dem Athen seiner (= des Perikles) Tage war die gesellschaftliche Schichtung dadurch noch nicht beseitigt, daß die Gleichheit vor dem Gesetz durchgeführt war. Die alten Familien, in denen die Tradition, die staatsmännische und militärische, lebendig war, blieben in den leitenden Stellungen, soweit sie es verstanden sich das Vertrauen der Mitbürger zu erhalten“[2]). Mit dem Ende des Perikles kam die radikale Demokratie, die Herrschaft der Masse; Männer des Demos traten an die Spitze der Polis, die keine Führereigenschaften besaßen, und da zeigte sich die Gefahr, die eintritt, wenn Leute führen wollen und führen, die nicht zum Führen geboren sind. Sie machen sich selbst lächerlich (IV 28, 5)[3]) und was die Hauptsache ist, sie bringen den Staat an den Rand des Verderbens und stürzen ihn ins Verderben, wenn ihnen kein Halten geboten wird.

1. Die Parteistellung des Thukydides.

Das größte Unheil, an dem Athen litt, war die innere Uneinigkeit: hie Demos, hie Oligarchen. Partei stand gegen Partei[4]). Man hat oft gefragt und zu beantworten versucht, auf welcher Seite Thukydides stand[5]). Daß er sich für eine der herrschenden

1) Man vgl. neben der oben schon angeführten Stelle der Ἀϑ.πολ. des Aristoteles (XXVIII 3) Thuk. VI 89, 4 f. Hier gibt Alkibiades in Sparta einen kurzen Ueberblick über Athens innere Entwicklung, s. u. S. 101 f. 2) Wilamowitz, Der griech. und platon. Staatsgedanke, S. 13 f. 3) Thukydides erzählt hier von dem Vorschlag Kleons die Insel Sphakteria zu erobern: Die Athener mußten lachen über die Prahlerei Kleons. 4) Wenn wir wie schon öfter unten so besonders in diesem Abschnitt von den Parteien in Athen sprechen, so dürfen wir dabei nicht an solche Organisationen denken, wie wir sie als „Parteien“ kennen. Organisiert waren in Athen nur die ἑταιρίαι der Oligarchen. Es handelt sich um innerpolitische Strömungen, die aber gleichwohl das innerstaatliche Leben beherrschten. 5) Die beste ältere Abhandlung darüber schrieb E. Lange, Thukydides und die Parteien, Philol. 52, 1893 S. 616 ff.

Meinungen entschieden hat, steht außer Zweifel, das tat jeder Polite[1]; Thukydides selbst läßt Perikles auf diesen Grundsatz hinweisen (II 40, 2). Er stand im öffentlichen Leben und hat, wie wir von ihm selbst wissen, eine Feldherrnstelle bekleidet. Aber wir glauben nicht, daß die innere Stellung des Thukydides in Athen in einfacher Bestimmung festgelegt werden kann. Unsere Meinung geht dahin, daß Thukydides auch innenpolitisch eine Wandlung durchgemacht hat, die mit seiner außenpolitischen zusammenhängt. Das erschwert natürlich die Aufgabe seine Parteistellung zu erkennen. Solange Thukydides in Athen weilte — er mußte 424 in die Verbannung gehen —, war er oligarchisch gesinnter Aristokrat. Wie die Oligarchen bewundert er die oligarchischen staatlichen Einrichtungen Spartas (I 18, 1). Von dem Lob, das er den oligarchisch regierten Chiern hinsichtlich ihrer Verfassung ausspricht, haben wir schon gehört (VIII 24, 4, s. o. S. 85). Ohne Zweifel bringt Thukydides der aristokratisch oligarchischen Verfassung von Sparta und Chios Sympathien entgegen.

Seine Zuneigung für die Oligarchen Athens tritt auch noch anderweitig zutage und zwar bei der Erzählung des Umsturzes vom Jahre 411. Den Bericht des Chaireas über die Taten der Oligarchen in Athen bezeichnet er als lügnerische Uebertreibung (VIII 74, 3). Mit den Führern der Oligarchen scheint er zu sympathisieren. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er als Aristokrat diese Oligarchen auch persönlich gekannt hat. Wir denken besonders an das bekannte Lob des Antiphon (VIII 68, 1 f.). Dieser sei ein Mann gewesen, der keinem Athener seiner Zeit an Fähigkeiten nachgestanden sei. Er habe es ausgezeichnet verstanden richtige Erwägungen anzustellen und seine Gedanken auch auszudrücken. Seine Verteidigungsrede nach dem Sturze der Oligarchie sei die schönste gewesen, von der man jemals gehört habe. Dieses Lob wird uns gerade durch den erhaltenen Rest der gerühmten Verteidigungsrede gar nicht verständlich[2]). Auch Theramenes wird sehr günstig beurteilt: *ἀνὴρ οὔτε εἰπεῖν οὔτε γνῶναι ἀδύνατος* (VIII 68, 4). An der gleichen Stelle nennt der Historiker alle Oligarchen, die am Umsturz beteiligt waren, Männer von Einsicht: *ἄνδρες ξυνετοί*. Allerdings finden wir bei diesen Urteilen über die Oligarchen der damaligen Zeit keines über die Moral dieser Männer. Thukydides sagt nur, sie hätten

1) Ihren Ausdruck fand diese Einstellung in dem Solon zugeschriebenen Gesetz, keiner dürfe bei Unruhen in der Stadt neutral bleiben (Aristot. *Ἀθ. πολ.* VII 5). 2) Wilamowitz, Hermes 43, S. 603: „Seit wir einen Fetzen derselben lesen, wissen wir, daß er sich in einer Weise herauszulügen versucht hat, die uns anwidern muß."

sich durch verschiedene geistige Fähigkeiten und durch ihre Energie bei der Errichtung der Oligarchie ausgezeichnet. Wir können noch andere Beispiele für seine aristokratische Haltung anführen. Alkibiades erscheint zwar, wo wir mit ihm bekannt werden, als Egoist (VI 12, 2; 15, 2 ff.)[1]). Aber wir haben gesehen, daß Thukydides ihn auserwählt die Gedanken über das Wesen des Machtstaates vorzutragen. Hier im achten Buch erhält Alkibiades das Lob, der Mann gewesen zu sein, der verhindert hat, daß Athen 411 durch die inneren Reibereien ins Verderben gestürzt wurde. Er allein sei damals imstande gewesen das Volk in Schranken zu halten (VIII 86, 4 f.)[2]). Auch Nikias, der konservative Aristokrat, der sicher in Fragen der Weltanschauung dem Thukydides sehr fern stand, findet ein günstiges Urteil des Historikers: Thukydides erzählt von seiner Hinrichtung in Syrakus und fügt hinzu: *ὁ μὲν τοιαύτῃ..... αἰτίᾳ ἐτεθνήκει, ἥκιστα δὴ ἄξιος ὢν τῶν γε ἐπ' ἐμοῦ Ἑλλήνων ἐς τοῦτο δυστυχίας ἀφικέσθαι διὰ τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν* (VII 86, 5). Wir dürfen aus all diesen Aussagen, mögen sie auch noch so objektiv sein, doch die ursprüngliche innere Zugehörigkeit des Thukydides zur Aristokratie erschließen.

Doch erkennt und berichtet der Historiker auch die Fehler der Oligarchie von 411 und ihrer Vertreter. Die neue Staatsform war gewalttätig (VIII 48, 6). Thukydides betont die Schwäche der Oligarchie, die aus einer Demokratie entstanden war; sie ging wieder zugrunde, weil sie auf dem politischen Ehrgeiz ihrer Führer aufgebaut war; diese führten wohl schöne Reden und machten schöne Vorschläge, in Wirklichkeit wollte aber doch jeder die erste Rolle spielen (VIII 89, 3). Ihren Egoismus kennzeichnet er besonders durch die Feststellung, die Oligarchen wollten die ihnen genehme Staatsform selbst um den Preis des Reiches und seien deshalb in Unterhandlungen mit Sparta getreten (VIII 91, 3; 89, 2). Ihnen schien also damals der günstigste Zeitpunkt für ihre Pläne gekommen. Auch vorher hatten sie natürlich diese Bestrebungen. Alkibiades spricht davon in seiner Rede in Sparta; sie hätten aber damals Rücksicht auf die gefährliche Lage der Stadt genommen, weil die Lakedämonier als Feinde in der Nähe gestanden seien (VI 89, 6). Jetzt aber taten sie das nicht mehr. Sie gaben auch dem Volk schlimme Ratschläge nur um sich selber Vorteile daraus zu verschaffen (VIII 48, 6). Aber andrerseits nennt

1) Diese Urteile stammen auch erst aus der Zeit nach 404. 2) W. Jaeger sagt zu dem Ausdruck *κατασχεῖν τὸν ὄχλον*, den Thukydides hier verwendet: „Das *κατέχειν δῆμον* ist die alte solonische Idee des Führers im innerpolitischen Sinn des Wortes vgl. Sol. frg. 24, 22 und 25, 6." Paideia S. 506 Anm. 2.

Thukydides selbst wieder die oligarchische Regierungsform vernünftig und zwar bei dem schon oben erwähnten Lob der Chier: *Χῖοι γὰρ μόνοι μετὰ Λακεδαιμονίους ὧν ἐγὼ ᾐσθόμην ηὐδαιμόνησάν τε ἅμα καὶ ἐσωφρόνησαν* (VIII 24, 4) und läßt sie auch einmal von Peisander so nennen (VIII 53, 3). Ihre Eigenschaft ist neben der *εὐδαιμονία* und der *σωφροσύνη* auch die *εὐνομία* (I 18, 1). Gegenüber der *ἀκολασία* der Demokratie suchen die Oligarchen den Staat maßvoller zu leiten: *τῆς δὲ ὑπαρχούσης ἀκολασίας ἐπειρώμεθα μετριώτεροι ἐς τὰ πολιτικὰ εἶναι* sagt Alkibiades in Sparta (VI 89, 5). Die Ausdrücke *σωφρονέστερον πολιτεύειν*, *σωφροσύνη* waren zwar in dieser Zeit für diese Staatsform bereits zum terminus geworden. VIII 64, 5 heißt es von den Städten, die die oligarchische Regierungsform angenommen hatten: *σωφροσύνην λαβοῦσαι*. Die Aristokraten sind die *χρηστοὶ τῶν πολιτῶν* (VI 53, 2), die *σώφρονες τῶν ἀνθρώπων* (IV 28, 5), die *καλοὶ κἀγαθοί* (VIII 48, 6)[1]), VI 89, 6 werden sie von Alkibiades *οἱ φρονοῦντές τι* genannt. Es waren das alles Bezeichnungen der Oligarchen für sich selber[2]). Daß Thukydides sie anwendet, zeigt zumindest seine oligarchische Erziehung. In der Darstellung der Revolution von 411, wenn sie auch so sachlich wie möglich gehalten ist, tritt dieser oligarchische Einfluß in seinem Leben hervor. Die Schilderung des Umsturzes und seiner Haupturheber ist noch nicht von dem Standpunkt beeinflußt, den Thukydides nach 404 eingenommen hat. Das achte Buch ist bald nach den Ereignissen selbst verfaßt und gibt deswegen die ursprüngliche Stellung des Historikers noch deutlicher an. Thukydides war also, so dürfen wir annehmen, zunächst auf oligarchischer Seite gestanden. Das stimmt mit unserer früheren Beobachtung von einer Aenderung in seiner Anschauung von der Kriegsursache überein. Es stützt auch unsere Annahme von seiner ursprünglichen Haltung gegenüber der perikleischen Bundesgenossenpolitik. Wenn wir aber dann die ungünstigen Urteile über die Vertreter der Oligarchie dazunehmen, so müssen wir gleichzeitig feststellen, daß er in den Wirren von 411, die er als Außenstehender vielleicht objektiver überblicken konnte, erkannt hat, daß auch die Oligarchen persönliche Zwecke verfolgten und nicht das Beste des Staates wollten. Daher lehnt er jetzt auch ihre Bestrebungen ab. Denn zu einer Oligarchie, die Rechtsgleichheit gewährt und die die Gesetze achtet — diese Art meint Thukydides bei seinem Lob der Verfassung von Sparta und Chios —,

1) Hier läßt das dazugesetzte *ὀνομαζόμενοι* deutlich erkennen, wie diese Bezeichnung zum terminus sich gewandelt hat. 2) Vgl. auch die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Pseudoxenophon.

steht in direktem Gegensatz die der Tyrannis nahekommende Willkürherrschaft der Wenigen (III 62, 3)[1]). Zu dieser zweiten Art von Oligarchie wuchs sich auch die in Athen aus. Daher erkennt Thukydides die Mischung zwischen Oligarchie und Demokratie, wie sie bald darauf sich bildete, als die für athenische Verhältnisse beste Verfassungsform an (VIII 97, 2). Er steht also auf dem Standpunkt, daß keine der beiden athenischen Parteien mit ihren gegensätzlichen Verfassungsformen allein imstande war die inneren und äußeren Spannungen von sich aus zu meistern.

Daß Thukydides gegen die radikale Demokratie einen tiefen Groll gefaßt hat, darüber läßt er uns nicht im geringsten im Unklaren; wir merken es schon allein bei der Charakterisierung verschiedener Volksführer. Scharf lehnt er Kleon ab. Neben den Stellen, wo er ihn ausdrücklich als einen gewalttätigen (III 36, 6), großsprecherischen (IV 28, 5) Menschen kennzeichnet, der den Krieg wollte um ungestörter seine Uebeltaten vollbringen zu können (V 16, 1), läßt er ihn bei dem Redewettstreit über die Bestrafung der Mytilenäer als den bloßen Nachahmer des Perikles und als das Hemmnis einer vernünftigen Politik erscheinen. Den Hyperbolos bezeichnet er als *μοχθηρὸν ἄνθρωπον*, der ostrakisiert wurde, nicht weil man ihn wegen seiner Macht und Stellung fürchtete, sondern weil er in seiner Schlechtigkeit einen Schandfleck für die Stadt bedeutete (VIII 73, 3). Alkibiades war wegen seiner egoistischen, herrschsüchtigen Art, die sich an den Demos anlehnen konnte, mit schuld am Untergang der Stadt (VI 15, 3f.). So schreibt Thukydides über ihn nach 404. Das allgemein absprechende Urteil über die Nachfolger des Perikles war schon öfter zu erwähnen (II 65, 7. 10).

Gegenüber der Demokratie als Alleinherrschaft der Masse verhält sich Thukydides völlig abweisend; das zeigen die persönlichen Bemerkungen, die er manchmal gibt, wenn es sich um Beschlüsse handelt, die aus dem Wankelmut des Volkes hervorgegangen sind. Stellen, in denen Ausdrücke wie *ὅπερ ὁ δῆμος φιλεῖ, οἷον ὄχλος φιλεῖ ποιεῖν*, vorkommen und die die Unentschlossenheit des Volkes hervorheben, finden sich öfter (II 21, 2f.; 65, 4; III 36, 4; IV 28, 3; VI 63, 2; VIII 1, 4). Das Volk ist aus irgendeinem Anlaß sofort zur *ὕβρις* geneigt (II 65, 9). Jedenfalls steht Thukydides über der Menge und offenbart auch hierin seine aristokratische Gesinnung. Wie überhaupt die Aristokratie über die Demokratie denkt, das sagt Alkibiades in Sparta (VI 89, 4). Hier nennt er die Demokratie einen von allen einsichtigen Men-

1) Mit diesen Worten schildern die Thebaner in der Rede gegen die Platäer ihre Verfassung beim Einfall der Perser.

schen erkannten Unsinn. Die athenischen Aristokraten, die mit diesen einsichtigen Menschen gemeint sind, waren aber gezwungen, da der Staat, in dem sie lebten, nun einmal demokratisch war, in diesem demokratischen Staat sich zu fügen; aber sie hatten immer die Führung und suchten die Zügellosigkeit des Demos einzudämmen. Nach Perikles aber verführten die Demagogen das Volk zum Schlechten. Das sind die Gedanken des Alkibiades über die athenische Demokratie. Ein ähnliches Urteil der Aristokraten über die Demokratie nennt uns Athenagoras in seiner Rede: manche sagen, in der Demokratie gehe es nicht vernünftig und nicht billig zu (VI 39, 1). Auch Thukydides hat die ausgeartete Demokratie als Unheil betrachtet. Nach dem Tod des Perikles hatte der Demos seinen großen Führer und Bezwinger verloren, da beherrschte er die Leute, die ihn hätten beherrschen sollen.

Wenn wir nun die politische Stellung des Thukydides in Athen bestimmen wollen, so dürfen wir behaupten, daß er lange oligarchisch gesinnt war. Aber für die spätere Zeit kann es sich bei ihm überhaupt nicht um eine fest umrissene Stellungnahme zu einer der beiden in Athen ringenden Verfassungsformen handeln. Er hat die Zuneigung zur Oligarchie ererbt und doch trennt er sich von ihr. Aristokratisch ist seine Abneigung gegenüber der Demokratie; wenn ihm diese aber geeignet erscheint, so wie er sie in der 2. und 3. Periklesrede idealisiert und wie wir sie unten noch näher kennen lernen werden, als die Regierungsform, die die Tüchtigsten den ihnen zukommenden Rang einnehmen läßt, erkennt er auch sie an; denn dann gleicht sie ja der Aristokratie, der Herrschaft der Besten. Wir glauben auch nicht, daß man Thukydides als Vernunftdemokraten bezeichnen kann, wie es Lange tut (S. 626). Der Historiker war bestimmt kein Anhänger der Demokratie nach Perikles. Und von seinem wirklichen Standpunkt zur Demokratie unter Perikles ist uns nichts weiter bekannt, als daß wir annehmen müssen, daß er zu den Zeiten des Perikles zu den Oligarchen gezählt hat. Das, was wir aus seinen Periklesreden über seine Stellung zu diesem Staatsmann erfahren, beruht auf den Erkenntnissen, die er im Laufe des Krieges gewonnen hat. Diese Stellung bedeutet zwar eine völlige und uneingeschränkte Anerkennung des Perikles, sie braucht aber gar nicht mit der von 430 identisch zu sein. Der Epitaphios zeigt uns eine idealisierte Demokratie, an deren Verwirklichung in Athen Thukydides wohl bei dem Charakter des attischen Demos selbst nicht hat glauben können. Was er damit verfolgt hat, werden wir unten darzustellen haben.

II. Die Gedanken des Thukydides über das Parteiwesen in Athen.

Wir haben die Stellung des Thukydides zu den beiden Parteien in Athen kennen gelernt. Die Entwicklung dieser beiden in Athen ringenden Richtungen ist uns ebenfalls bekannt und nun haben wir zu untersuchen, wie der Historiker über ihr Verhältnis zueinander denkt. Bei den athenischen Parteien bestand der Totalitätsanspruch. In früherer Zeit, als die Aristokraten herrschten, hatten sie einen reinen Klassenstaat aufgerichtet. Sobald in Athen die Demokratie vorgedrungen war — nach dem Tod des Perikles war sie unumschränkte Herrscherin —, erhob sie ebenfalls den Anspruch ganz allein der Staat zu sein. So konnte es zu dem Zustand kommen, wie ihn der unbekannte Verfasser der *Ἀθηναίων πολιτεία* schildert und wie ihn der Eid beleuchtet, den manchmal die Oligarchen schwören mußten (s. o. S. 32). Die Oligarchen traten 411 auch deswegen mit Sparta in Unterhandlungen um nicht mehr unter die Herrschaft des Volkes zu kommen (VIII 91, 3), dessen Rache sie, wie die Folgezeit lehrte, mit Recht fürchteten. Zwischen den beiden Gruppen bestand das tiefste Mißtrauen. Besonders der Demos tat sich darin hervor, wie überhaupt der Verdacht der Masse gegen hervorragende Persönlichkeiten leicht zu erregen ist. Das war schon in früheren Zeiten das Unglück der Staaten und besonders auch Athens. Der Demos konnte keinen über ihm stehenden Mann vertragen[1]). Thukydides hat uns auch von dem damals in Athen herrschenden gegenseitigen Mißtrauen berichtet. Der Demos sah in jeder Tat, deren Beweggründe er nicht durchschaute, eine oligarchische Absicht. In den Volksversammlungen wurde mancher, der einen guten Rat hätte erteilen können, vorher schon irgendwie verdächtig gemacht. Wenn er seinen Rat durchsetzt, lohnt man ihm mit Verdacht, wenn nicht, hält man ihn trotzdem für einen Schurken. Natürlich hat das zur Folge, daß sich die Leute, die wirklich etwas von Politik verstehen, vom öffentlichen Leben zurückziehen. Auf diese Art bleiben nur die schlechten Elemente übrig, die dem Volk aus egoistischen Motiven nach dem Mund reden. Jedem, der der Stadt einen Dienst leistet, begegnet man mit dem Verdacht, er habe irgend ein geheimes Interesse dabei. Es sind das alles Gedanken, mit denen Diodotos den Athenern ihren innerpolitischen Zustand vorhält (III 42, 2 ff.; 43, 3). Das Ereignis der Verstümmelung der Hermensäulen dünkte dem Volk mit einer oligarchischen und tyrannenfreundlichen Verschwörung

1) Vgl. Heraklit frg. 121 D und das Schicksal des Themistokles.

zusammenzuhängen (VI 60, 1). Ed. Schwartz hat nachgewiesen, daß Thukydides mit der Zusammenstellung der Pausanias- und Themistokleserzählung (I 128—138) den Gegensatz des attischen und des spartanischen Staates habe darstellen wollen: der Demos schickt seine großen Männer aus bloßem Mißtrauen ohne Prüfung in die Verbannung, die Oligarchie dagegen schützt ihre Angehörigen, soweit das überhaupt möglich ist[1]).

Das Verhältnis der beiden Parteien aber war nicht bloß in Athen so schlimm, sondern dieser Unruheherd bestand auch in den anderen griechischen Staaten. Thukydides sagt III 82, 1 aus Anlaß der Erzählung von den inneren Kämpfen in Kerkyra, daß sich diese *στάσεις* über ganz Griechenland ausbreiteten und daß sie gemeinsam mit dem Krieg die Zerrüttung der Moral bewirkten. Die mißtrauische Art der Masse führt uns der Historiker besonders noch in Syrakus vor Augen. Dort war die Meldung eingelaufen, daß die athenischen Schiffe heranfuhren. Diese Nachricht wurde von den dortigen Demokraten sofort dazu benützt, das Volk gegen die Oligarchen aufzuhetzen. Diese sollten es gewesen sein, die die Nachricht ausgestreut hätten, sie wollten damit Unruhe stiften um ihre Zwecke besser verfolgen zu können (VI 38, 1 ff.). Athenagoras zieht dann auch einen Vergleich zwischen der Demokratie und der Oligarchie (VI 39). Er rühmt, daß bei der demokratischen Verfassung das ganze Volk Anteil an der Regierung und gleiche Rechte habe. Die Oligarchie dagegen, bei der nur ein kleiner Teil des Volkes die Macht in Händen habe, lasse zwar die Masse an den Gefahren mit teilnehmen, aber nicht an den Vorteilen, die der Staat gewähre. Deutlich findet sich in dieser Rede auch das soziale Moment, das hinter dem schroffen Gegensatz von Oligarchen und Demokraten steckt: die Reichen, die Oligarchen, stehen den Armen, dem Demos gegenüber. In der Demokratie lag die tatsächliche politische Macht in den Händen der besitzlosen Masse[2]). Diese aber war, wie die Rede des Athenagoras zeigt, hier in Syrakus wie überall eifersüchtig und mißtrauisch bestrebt das Ruder in der Hand zu behalten.

Wenn wir wieder zu den Zuständen in Athen zurückkehren, so schildert uns Thukydides auch, wie sich das schlimme Verhältnis zwischen Demokraten und Oligarchen auch außenpolitisch in der verderblichsten Weise ausgewirkt hat. Schon oben haben wir auf die Verdächtigungen anläßlich des Hermenfrevels hinge-

1) Schwartz, Gesch. W. S. 161 f. 2) Daß die demokratische Staatsform von jetzt an überhaupt als Herrschaft der Armen bezeichnet wurde, daß diese Bestimmung zum terminus wurde, das zeigt M. Pohlenz, Staatsged. S. 61.

wiesen; solche waren in Athen seit den Tyrannen üblich und viele aristokratischen Athener, oft die besten, die Athen hatte, fielen durch den Ostrakismos diesen Verdächtigungen zum Opfer. Und damals bei der sizilischen Expedition beraubten sich die Athener infolge ihres Mißtrauens des einzigen Führers, der die Unternehmung wenigstens zu einem zeitweiligen Erfolg hätte führen können, des Alkibiades (II 65, 11). Das hellste Licht auf die innerpolitischen Zustände in Athen, auf die Wühlereien der Oligarchen wirft die Schilderung des Thukydides von dem Umsturz des Jahres 411[1]). In der Stadt hatten sich oligarchische Klubs gebildet, die sog. *ἑταιρίαι*, und diese versuchten durch systematische Arbeit die Macht an die Oligarchen zu bringen. Die Flotte aber war und blieb demokratisch. Der Verfasser der *Ἀθηναίων πολιτεία* führt den Bestand der Demokratie mit Recht im wesentlichen auf das Seewesen zurück; Platon ist ihm hierin gefolgt. Auch die Erzählung des Thukydides bestätigt das

Hier wie sonst bei diesen Schilderungen läßt Thukydides die ungünstigen Folgen der inneren Uneinigkeit für die Außenpolitik hervortreten (vgl. II 65, 11; III 82, 1). Er verlangt innere Ruhe und Ordnung für den Staat, der nach außen wirken will. Weil die Tyrannen für ihre Sicherheit im eignen Lande Sorge tragen mußten, konnten sie keine großen Reiche schaffen (I 17; s. o. S. 53). Die Macht, die Sparta nach außen entfalten konnte, war nur dadurch ermöglicht, daß es über einen langen Zeitraum hin ungestört nach der gleichen Verfassung lebte, seine Gesetze nicht änderte und ohne Tyrannen blieb (I 18, 1; s. o. S. 53). Thukydides betont die innere Ruhe auch als Vorbedingung dafür, daß die griechischen Städte Kolonien aussenden konnten (I 12, 4); in ähnlicher Weise wuchs Attika so stark, daß es Kolonien anlegen konnte (I 2, 6). Alkibiades sagt in seiner Rede vor der sizilischen Unternehmung, ein Volk lebe umso sicherer, je weniger es in seiner Politik von bestehenden Gesetzen und Gewohnheiten abweiche, wenn diese auch nicht die besten seien: *γιγνώσκω .... τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέστατα τούτους οἰκεῖν οἳ ἂν τοῖς παροῦσιν ἤθεσι καὶ νόμοις, ἢν καὶ χείρω ᾖ, ἥκιστα διαφόρως πολιτεύωσιν* (VI 18, 7). Ein Abweichen von den bisherigen Prinzipien und Gesetzen[2]) bewirkt innere Unruhen, die die Sicherheit des Staates gefährden und den Machtstaat, dessen Wesen hier Alkibiades erläutert, an einer tatkräftigen Politik verhindern. Aehnliche Worte wie hier Alkibiades spricht

1) S. Wilamowitz, Aristot. u. Athen I S. 96 ff.: Vergleich zwischen der Darstellung des Aristoteles und Thukydides 2) Die Scholien erklären das *ἥκιστα διαφόρως πολιτεύωσιν = ἥκιστα μεταθῶσι τὴν πολιτείαν.*

Kleon (III 37, 3). Es handelt sich um den Abfall der Mytilenäer. Das ist für Athen eine Prestigefrage gegenüber den Feinden und so wird diese innenpolitische Angelegenheit zu einer außenpolitischen: Kleon beginnt: „Noch nie habe ich es deutlicher gesehen, daß eine Demokratie nicht imstande ist über andere zu herrschen als jetzt, wo ihr eure Meinung über die Bestrafung der Mytilenäer wieder ändern wollt“ (37, 1). Er bringt dann für diese Behauptung einige Gründe und fährt fort: „Das allerschlimmste aber ist, daß wir nie fest bei den einmal gefaßten Beschlüssen beharren und nicht erkennen wollen, daß ein Staat, der seine Gesetze, wenn sie auch nicht die besten sind[1]), unverändert läßt, stärker ist als einer, dessen Gesetze zwar gut sind, aber nicht beachtet werden.“ Weil die athenische Demokratie nicht beharrlich ihre Beschlüsse festhalte, deshalb könne sie auch keine achtunggebietende Politik treiben. Athen mußte während des Krieges im besonderen sich vor inneren Spannungen hüten. Mächtig ist nur der Staat, der seine Kraft nicht in inneren Kämpfen zu vergeuden braucht; andernfalls gerät er leicht in Abhängigkeit von fremden Mächten, da sich die Parteien an diese wenden. In den griechischen Staaten herrschte der Zwist zwischen Oligarchen und Demokraten. Die Oligarchen suchten ihre Hilfe bei Sparta, die Demokraten bei Athen (III 82, 1). Und als die Oligarchen in Athen die Macht zu erringen trachteten, da traten auch sie in Unterhandlungen mit Sparta. Athen ist ein Beispiel für die Wahrheit des Gedankens, daß eine starke Außenpolitik nicht getrieben werden kann, wenn im Innern keine Ruhe vorhanden ist. Perikles hatte sich seiner Gegner entledigt und er hatte das Volk in der Hand. Seine Politik konnte deshalb auch nach außen hin kräftig auftreten. Aber während des Krieges war es Athens Unglück, daß in einer Zeit, in der es seine ganze Kraft zur Verteidigung des Bestehenden hätte nach außen zusammenballen müssen, daß in dieser Zeit in seinen Mauern ein innerer Kampf nach zwei Seiten hin tobte: einmal der Kampf der alten und der neuen Zeit, der Kampf der Weltanschauungen, und dann der zwischen den Parteien. Diese doppelte Kraftvergeudung, nach außen durch den Krieg und nach innen im gegenseitigen Zwist, mußte dieses Volk sich selbst verzehren lassen. Athen hätte die Last des Kampfes um seine Existenz nur tragen können, wenn es im Innern ein unzertrennliches Ganzes gewesen wäre. Thukydides schreibt den inneren Kämpfen in Athen die Schuld an dem Untergang zu. In II 65, 11 hat er den Zwiespalt der athenischen Außen- und Innenpolitik zusammenfassend dargestellt. Athens Unglück ist nur der inneren Uneinigkeit und inneren Zerrissenheit entsprungen. Und aus diesem Grund, weil sie alle Kräfte vereinigte, preist Thukydides VIII 97, 2 die Verfassung nach dem kurzen oligarchischen Regiment als die beste: *καὶ οὐχ ἥκιστα δὴ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπί γε ἐμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες· μετρία γὰρ ἥ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις ἐγένετο*[1]). Sie schien ihm die Einigung zwischen den sich aufs heftigste befehdenden Gegnern zu bringen. Und tatsächlich hatte diese Einigung für Athen gute Folgen: *καὶ ἐκ πονήρων τῶν πραγμάτων γενομένων τοῦτο πρῶτον ἀνήνεγκε τὴν πόλιν*, fährt Thukydides fort. Der Historiker hat uns von der bald darauf erfolgten völligen Wiederherstellung der radikalen Demokratie nichts berichtet, die schließlich Athen den Untergang bringen sollte.

Zusammenfassend dürfen wir feststellen, daß Thukydides auch bei der Darstellung der inneren Kämpfe das Bestreben hat die politischen Folgen herauszuheben, besonders für die Außenpolitik. Es war dem Historiker im Laufe des Krieges und der athenischen Politik klar geworden, daß es nicht so sehr auf die Verfassung ankomme als auf den Geist, in dem sie gehandhabt wurde[2]). Und dieser Geist sollte die Stadt fähig machen nach außen hin ihre Machtstellung zu erhalten, er sollte nach innen die größtmögliche Zusammenfassung aller Elemente und Kräfte gewährleisten, damit die innere Kraft nach außen hin geltend gemacht werden könne. Thukydides hat sich auch hier über den engen Standpunkt hinaus erhoben, der die Interessen einer Klasse über das Interesse des Staates stellt.

III. Der einzelne und der Staat.

Wir sind in unserer Darstellung immer wieder darauf hinausgekommen, daß die Anschauungen des Thukydides nach 404 von einer hohen Auffassung getragen sind, daß sie sich weit über das gewöhnliche Parteileben erheben. Von einer besonders ethisch hohen Anschauung zeugen auch seine Gedanken über die Stellung des einzelnen im Staat.

In der Außenpolitik sahen wir die Völker einander gegenüberstehen, wobei der einzelne völlig in den Hintergrund trat. Nur dann, wenn der einzelne das Volk vertritt und die Geschicke

1) Hier wie bei der Alkibiadesstelle der gleiche Ausdruck: *νόμοι χείρονες*.

1) Vgl. Aristot. *Ἀθ. πολ.* XXXIII 2. 2) Zur gleichen Ansicht ist auch Platon gekommen (Wilamowitz, Der griech. und platon. Staatsged. S. 15). Vgl. zu Thukydides Lange, Thuk. u. d. Part. S. 651.

des Volkes nach außen hin beeinflußt, nur dann hat ihn Thukydides durch eine eigene treffende Charakteristik herausgehoben[1]). Im Innern des Staates aber spielt der einzelne eine größere Rolle: den Bestand des Staates bilden die Individuen, diese wieder formen die größeren Gemeinschaften, Parteien, Gruppen, und alle zusammen ergeben den Staat. Das größte historische Problem das sich daraus ergibt, ist das, wie der einzelne in der größeren Gemeinschaft des Staates leben soll, inwieweit er sein eigenes Leben führen darf und was der Staat als Vertretung aller von ihm fordern kann. Dieses Problem war in der damaligen Zeit den Menschen eben zum Bewußtsein gekommen. Bis dahin war man es gewohnt in der Teilnahme und Hingabe an das Staatswesen die höchste Erfüllung der Lebenspflicht zu sehen. Wenn einmal einer den Boden dieser echten Politengesinnung verloren hatte, dann mußte er auch den Boden seiner Vaterstadt meiden und hatte damit aufgehört zu sein. Thukydides selbst ist ein Beispiel dafür, wie anders das geworden war. Er blieb auch als Verbannter aufrecht und tätig und nur seiner Verbannung haben wir sein tiefes Werk zu danken. Wie sehr sich Thukydides selbst mit der wichtigen Frage der Stellung des einzelnen im Staat beschäftigt und welche Bedeutung er dieser Frage beimißt, soll nun besprochen werden. Zunächst wollen wir betrachten, welche Wirkung er der Einzelpersönlichkeit in der Geschichte und im Leben eines Volkes zugesteht.

a) Führergedanke.

In Athens Geschichte während des peloponnesischen Krieges sind es zwei Männer, die von Thukydides als Gestalter des athenischen Geschicks gezeichnet werden: Perikles und Alkibiades. Wenn wir Kleon hier nicht nennen, so deshalb, weil Kleon nach des Thukydides Meinung keine die Geschichte vorwärtstragende Persönlichkeit war; er gehört mit zu den in eine Kategorie zusammengestellten Nachfolgern des Perikles. Alkibiades wird uns geschildert als der, der in Erkenntnis der machtpolitischen Gesetze die sizilische Expedition ins Werk gesetzt hat und durch dessen Weggang diese Unternehmung scheiterte (II 65, 11). Er hatte schon nach dem Frieden des Nikias die Geschicke der Stadt allen Hemmungen zum Trotz vorwärtsgetrieben und, als er von Athen sich hatte trennen müssen, da verlor er seine Tatkraft nicht, sondern bildete von jetzt an den bestimmenden Faktor in der Politik der Feinde Athens. Bei den Ereignissen von 411

1) Literatur dazu s. S. 59 Anm. 2.

ist er es, bei dem die eigentliche Leitung liegt. Er allein bewies damals Führereigenschaften (s. o. S. 99). Wenn wir die Bücher VI—VIII überblicken, spüren wir überall den Einfluß des Alkibiades auf die Geschichte des Krieges. Und wenn das Werk weitergeführt worden wäre, dann hätte er sicher diese Stellung behalten. Auch von dem innerpolitischen Einfluß des Alkibiades in Athen hören wir verschiedenes. Sein dämonisches Wesen bezwang die Masse des Volkes, sodaß sie sich so leiten ließ, wie er wollte. Aus seinen Worten über die Demokratie vor den Spartanern können wir schließen, daß er durch und durch Aristokrat ist. Aber er ist es nicht in dem hohen Sinn wie Thukydides, in ihm lebt der glühendste Ehrgeiz, der den neuen von der Sophistik eingeführten Zeitgeist in geschickter Weise auf sich wirken ließ, ihn sich ganz und gar zu eigen machte und mit ihm den andern gegenüber zu arbeiten wußte. So ist auch er in das Urteil des Historikers über die athenischen Politiker des Krieges eingeschlossen: „Denn so sehr er die Demagogen an geistigem Ausmaß überragt, das eine hat er mit ihnen gemein, daß auch er auf die „persönliche Bereicherung“, die „privaten Interessen“ bedacht ist wie sie. So kann es nicht anders sein: in all seiner überragenden Größe bleibt er der große Sohn jener Zeit des politischen Zerfalls, prägt er die Schwächen dieser Zeit um so kolossaler an sich aus“[1]).

Am Beginn des Krieges lenkte Perikles die Geschicke der Stadt. Von ihm weiß Thukydides innen- und außenpolitisch zu berichten. Perikles kennt die geschichtlichen Gesetze und weiß, daß zwischen Sparta und Athen eine Auseinandersetzung kommen muß. Er hat nach dieser Einsicht die Politik Athens geführt und dessen Seemacht durch Verzicht auf die Landmacht zu stärken gesucht; er hat dann auch den klugen Plan der Defensive zu Land und der Offensive zur See ersonnen, der Athen den Sieg hätte bringen müssen, wenn er nach den Absichten des Perikles durchgeführt worden wäre. Hatte er sich doch bis zum Nikiasfrieden, trotzdem er in vielem bereits mißachtet war, bewährt. Die Ziele der perikleischen Außenpolitik insgesamt sind uns bekannt.

Perikles wird von Thukydides einer eignen Charakteristik gewürdigt[2]). Was er an ihm hervorhebt, gipfelt in dem Satz: *ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή* (II 65, 9). Die damalige athenische Verfassung war in Wirklichkeit die Herrschaft des Perikles. Dieser hat sich nicht

1) Schadewaldt, Die Geschichtschr. d. Thuk. S. 18. Schadewaldt zeichnet hier ein glänzendes Bild des Alkibiades (S. 17 f.). 2) Ueber Perikles s. die Charakteristik von Wilamowitz, Aristot. und Athen II S. 98—102; Schwartz, Gesch. W. S. 219 ff.

vom Volk führen lassen wie die, die nach ihm kamen, er war ein wirklicher Führer. Thukydides hebt seine Führereigenschaft in der dritten Periklesrede und dem zweiten Teil der Charakteristik von II 65 heraus[1]). Perikles war ein echter, von Vaterlandsliebe erfüllter Athener, unzugänglich für Geld (II 60, 5), er sprach dem Volk nicht nach dem Mund und wußte es aufgrund seiner Ueberlegenheit, die in seiner Persönlichkeit und seiner Begabung ihre Wurzeln hatte, so zu lenken, daß es nicht übermütig und auf der andern Seite nicht ohne Grund verzagt wurde (II 65, 8 f.). Das sind die Eigenschaften, die den führenden Staatsmann zieren.

Von der Entwicklung des Perikles zum Staatsmann hat uns Thukydides nicht erzählt, das gehört nicht zu seiner Aufgabe. Perikles stammte aus der Aristokratie und hielt es mit der Volkspartei. Er war mitbeteiligt am Sturz des Areopag und konnte nach der Verbannung Kimons und vollends des älteren Thukydides seine Politik ungehindert führen. Sie brachte innenpolitisch den Zugang der dritten Klasse zum Archontat und die Einführung der Diäten, außenpolitisch das große Unglück von Ägypten, dauernde Streitigkeiten mit Sparta und dessen Verbündeten bis zum Frieden von 446. Dabei erst lernte Perikles, was für Verantwortung es in sich schließe Staatsmann zu sein. Im Innern hatte er das Volk in der Hand und das Werk des Thukydides enthält die Reden, die Perikles nach den Angaben des Historikers vor dem Volk gehalten hat. Aus allen dreien vernehmen wir den Führer, der besonders die Moral seines Volkes zu beeinflussen sucht. Es ist eine schwer zu entscheidende Frage, inwieweit es möglich ist, daß ein einzelner die Moral einer Gemeinschaft, sei es zum Guten sei es zum Schlechten, führen kann. Denn diese ist ohne Zweifel auch abhängig von Kultur und sonstigen Gegebenheiten. Aber wirklich gestaltend, nicht zersetzend wirken nur große Persönlichkeiten. Dabei kommt es darauf an, wie sehr das Volk selbst noch für deren Gedanken empfänglich ist, ob in ihm selbst noch Ideale vorhanden sind, die man wecken könnte. Es kann der Fall eintreten, daß ein Volk so verderbt ist, daß auch die stärkste Persönlichkeit es nicht mehr vom Abgrund zurückreißen kann; das Volk würde ihre Lehren gar nicht mehr annehmen wollen. Je tiefer die Zersetzung der Moral eines Volkes fortgeschritten ist, desto mehr Menschen sind davon ergriffen und nur wenige können sich davon frei halten; keiner aber, der noch unange-

1) Mit dem Ausdruck *κατεῖχε τὸ πλῆθος*, den Thukydides hier anwendet (II 65, 8) vergleichen wir das *κατασχεῖν τὸν ὄχλον* des Alkibiades. S. o. S. 99. Anm. 2.

tastet ist, kann in einem korrupten Staatswesen seine Fähigkeiten vollkommen entfalten. Athen bietet ein Beispiel dafür. Die Sophistik hatte zweifellos auf das Staatsgefühl zerrüttend eingewirkt, sie hatte die religiöse Grundlage zerstört, sie hatte den Individualismus geweckt. Die demokratische Strömung, die seit den Perserkriegen in Athen herrschte, wird dadurch gestärkt. Perikles steht mitten in dieser Lage, auch er war ein Kind seiner Zeit, und wie sich in Athen niemand dem neuen Geist verschließen konnte, so auch Perikles nicht. Er war demokratisch, hatte dem Volk sehr viele Rechte gegeben und die Diäten eingeführt. Wohl lebt in ihm noch das aristokratische Staatsgefühl, das die Tüchtigsten an der Spitze des Staates sehen will. Aber er selbst war Volksführer und wurde die Geister, mit denen er sich eingelassen hatte, nicht mehr los. Sein Amt als Oberstratege war ein demokratisches Amt und er mußte es niederlegen, als das Volk seine Unzufriedenheit mit ihm ausdrückte. Das ist die Tragik des Perikles: er war eine Führerpersönlichkeit[1]), aber er stand zu tief in seiner Zeit und konnte die Entwicklung nicht mehr aufhalten[2]). Daß er sich ihr aber entgegengestemmt hat, das zeigt der ungeheuer rasche Umschwung, der sich nach seinem Tod in Athen vollzogen hat. Wir wollen dabei nicht leugnen, daß viele große Mängel bereits zu seinen Lebzeiten bestanden. Perikles war vom Wankelmut des Volkes abhängig geworden, er verlor seine Stellung und wurde erst kurz vor seinem Tod wieder in all seine Ämter eingesetzt (II 65, 4). Schon damals war das Volk seinen Händen entglitten und Kleon hatte seinen unheilvollen Einfluß ausgeübt[3]). Das Volk hatte das innere Verhältnis zu Perikles verloren, das zwischen dem Führer und den Geführten nötig ist. Dieses innere Verhältnis bestand bei Perikles in der suggestiven Wirkung seiner Persönlichkeit auf die Masse. Daraus entsteht das Vertrauen zum Führer. In der Kraft der Persönlichkeit liegt für den Volksführer das ausschlaggebende Moment. Mit Vernunftgründen ist die Masse nicht leicht zu überzeugen. Sie kann zum Guten geführt werden durch den Einfluß eines wahrhaften Führers, zum Schlechten durch Weckung der egoistischen Begierden. Als der Demos in Athen durch das Wühlen von Männern wie Kleon dem Einfluß des Perikles entzogen war und ihm feindlich gegenüberstand, da halfen

1) W. Jaeger, Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike (Ztschr. Volk im Werden 1933, Heft 3) spricht S. 4 von der „Führergestalt des tragisch zu früh dahingerafften Perikles in ihrer alle Gegensätze bändigenden souveränen Ueberlegenheit.“ 2) Platon sagt im Gorgias 502e ff., daß Perikles und Themistokles das Volk nicht besser gemacht haben durch ihre Reden; denn dazu sei die Rhetorik nicht fähig, sie könne keine sittliche Bildung vermitteln, sondern sei nur die Kunst des Schmeichelns (Gorgias 513 d). 3) S. Kleon, R E, Artikel v. Kahrstedt.

all die Rechtfertigungsversuche des großen Staatsmanns, von denen Thukydides in der dritten Periklesrede spricht, nichts mehr, mochten sie noch so durchdacht sein und überzeugend scheinen. Die Masse stand nicht mehr unter dem Eindruck seiner Persönlichkeit, sie war innerlich von ihm losgerissen. Perikles hatte durch die Kraft seines Wesens früher die Athener mit den alten Idealen zu erfüllen gewußt und ihren Egoismus den Staatsinteressen untergeordnet. Er will das auch mit den Worten tun, die er jetzt bei seiner Verteidigung an die Masse richtet. Aber Kleon hatte deren niedere Instinkte geweckt, er hatte sie an die Güter erinnert, die sie durch den Krieg verloren hatte. Der Gedanke daran brachte das Volk schließlich so weit, daß es den Interessen der Einzelpersönlichkeit den Vorrang vor denen des Staates gewährte. Für diese völlige Lösung von Perikles und für die Wendung zu den Volksverführern waren natürlich die Kriegsverhältnisse ausschlaggebend, die die Masse mutlos machten. Erst als die Athener merkten, daß sie sich mit Perikles eines wahren Führers beraubt hatten, übertrugen sie ihm wieder alle Macht. Aber er konnte seinem Volk nicht mehr lange dienen. Jedenfalls hat er ihm seine Handlungsweise nicht nachgetragen, weil er es kannte. Er hatte von seiner Aufgabe eine hohe Auffassung und fühlte sich seinem Volk gegenüber als Führer verpflichtet[1]).

b) Die staatsethischen Forderungen des Thukydides im Vergleich mit den Auswirkungen der radikalen Demokratie.

Im folgenden suchen wir die staatsethischen Forderungen des Historikers klarzulegen und dabei auf den Widerspruch hinzuweisen, der zwischen ihnen und der Wirklichkeit in der späteren Demokratie besteht. Es kommen hier besonders die Gedanken der zweiten und dritten Periklesrede in Betracht; beide allein genommen sind sie einseitig, sie dienen zu gegenseitiger Ergänzung[2]). An der Spitze der politischen Betrachtungen des Epitaphios (II 37 ff.) steht das Problem, wie Individuum und Staat zueinander stehen sollen, wie weit dem Staat ein Verfügungsrecht über den einzelnen zusteht und wie der einzelne seine persönlichen Interessen mit denen des Staates in Einklang bringen soll. In Athen herrscht die demokratische Staatsform: vor den Gesetzen sind alle gleich: *μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον* (II 37, 1)[3]). Nun kommt das Entscheidende: es gibt

1) Ueber das Führerproblem in der athenischen Polis vgl. Kaerst, Hellenismus II S. 305. 2) S. Pohlenz, Thuk. Stud. I S. 18. 3) In der Demokratie besteht nach den Ausdrücken der damaligen Zeit die *ἰσονομία, ἰσηγορία, παρρησία;* vgl. Euripides Hiket. 435 ff.

in diesem Staat nicht eine öde Gleichmacherei, es wird der einzelne nicht nach der sozialen Schichtung beurteilt und darnach mit der Leitung von Staatsämtern betraut. Perikles weist damit die Einteilung des Volkes in die vier Klassen, die Solon nach timokratischen Gesichtspunkten vorgenommen hatte und nach der er die politischen Rechte verteilt hatte, zurück: *κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλέον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται.* Das einzige, was entscheiden soll, ist die Leistungsfähigkeit, bestimmend ist die Voraussetzung, daß einer auch wirklich im Staate zu dessen Wohl arbeiten will und kann. Was in diesen wenigen Zeilen an Gedanken liegt, bedeutet ein Prinzip der echten Demokratie, das wirklich sozial ist. Bei einer Verfassung, die tatsächlich nach solchen Grundsätzen vorgeht, können nur die Tüchtigsten die Leitung des Staates in die Hand bekommen. Betrachten wir nach dieser Seite hin das Athen zur Zeit des Perikles und nachher! Perikles ist als der tüchtigste Mann in Athen aus den Kreisen der Volkspartei ans Ruder gekommen. Solange er das Volk in der Hand hatte, erfüllte er die Verfassung mit seinem Geist. Aber eines konnte auch er nicht beseitigen, den tiefen Riß, der trotz allem durch das athenische Volk ging und es in zwei Parteien spaltete: Demokraten und Oligarchen. Die Demokraten hatten ihre besten Leute unter den Aristokraten und die Oligarchen stammten nur aus den höchsten Kreisen und unter ihnen gab es sehr fähige Männer. In Athen aber war immer eine Partei durch die herrschende andere von der Lenkung des Staatswesens ausgeschlossen, die tüchtigsten unter den Oligarchen konnten in der Zeit der Demokratie ihre Fähigkeiten nicht voll dem Staate zugute kommen lassen, wenngleich sich Perikles wohl bemüht haben mag den Ausgleich, soweit das möglich war, herzustellen. Sie erhielten wohl Aemter und Feldherrnstellen, standen aber immer unter der Aufsicht des Demos, mußten ihm Rechenschaft geben und nach einem Jahr wieder von ihren Aemtern zurücktreten. Dem Areopag, der früher ein Bollwerk gegen die Demokratisierung gewesen war, waren alle politischen Rechte genommen. Wie es Alkibiades in Sparta sagt (VI 89, 4 f.): die Oligarchen lebten in Athen und mußten sich demokratisch gebärden, waren es aber im Herzen nicht. Auch Perikles hatte mit ihrer Opposition zu kämpfen und mußte gegen sie einschreiten[1]). Nach seinem Tode herrschte zwischen den beiden Parteien das tiefste Mißtrauen, wie

1) Man denke an die Verbannung Kimons und die Ostrakisierung des Thukydides, des Sohnes des Melesias.

wir das schon näher ausführten. Jedenfalls war die athenische Verfassung als solche nicht imstande die wirklich Tüchtigsten auszulesen, das konnte nur ein Mann wie Perikles tun, der in die Verfassung seinen Geist hineinlegte. Wer am Staatsleben teilnehmen und mit dem Staat verbunden leben will, muß ihn bejahen. Aber eine Gefahr besteht dabei: es gibt auch Menschen und die Oligarchen waren solche, die den Staat nur äußerlich bejahen, ihn innerlich aber verneinen, wie es Alkibiades offen sagt. Darin kann für den Staat die Ursache zu umwälzenden inneren Kämpfen liegen. In Athen drohten solche immer, zum Ausbruch kamen sie in seiner schwersten Zeit.

Thukydides hat uns auch über den unheilvollen Zustand der radikalen Demokratie seine Beobachtungen mitgeteilt. Es war damals nach Perikles einfach nicht mehr möglich, selbst wenn man das Beste der Stadt wollte, seinen Willen durchzusetzen, ohne in den Verdacht zu kommen egoistische Ziele zu verfolgen: *ὁ γὰρ διδοὺς φανερῶς τι ἀγαθὸν ἀνθυποπτεύεται ἀφανῶς πῃ πλέον ἕξειν* (III 43, 3). Man überträgt also seine eigne Gesinnungsart — radikale Demokraten wie die in Athen sind immer egoistisch — auch auf die andern. Jeden, den man in Verdacht hat, er spreche um des eigenen Vorteils willen, lehnt man von vornherein ohne nähere Prüfung ab, mag sein Rat auch noch so gut sein: man stützt sich auf eine jeder Grundlage entbehrende Annahme und beraubt so die Stadt des offenkundigen Vorteils (III 43, 1). So kommt Thukydides bezw. Diodotos zu der Feststellung, daß einem wohlmeinenden Bürger wegen der Ueberklugheit der andern tatsächlich nichts andres übrig bleibe als das Volk zu täuschen, wenn er der Stadt einen Dienst erweisen wolle (III 43, 3). Die Bürger aber gingen durch solches Verhalten aus eigner Schuld der besten Ratgeber verlustig (III 42, 4). In dieser Weise hatte sich das perikleische Prinzip der Auslese der Tüchtigsten nach Leistungsfähigkeit verändert: die wirklich Leistungsfähigen konnten sich nicht mehr durchsetzen, sie wurden von vornherein aus bloßem Mißtrauen heraus abgelehnt. Das ist die radikale Demokratie.

Wir kehren wieder zu Perikles zurück. Ueber die Abhängigkeit des einzelnen von der Gesamtheit sagt er in der dritten Rede[1]) (II 60, 2 f.) folgendes: Der Nutzen des einzelnen hängt vom Wohlergehen des Staates ab, der Vorteil des Individuums ist identisch mit dem des Gemeinwesens. Nicht das Glück des einzelnen garantiert den guten Zustand des Staates, sondern der gute Zustand des Staates rettet auch seine Bürger, wenn sie sich in

1) Schadewaldt nennt diese Rede „das Vermächtnis des Perikles"; Antike VIII, 1932, S. 23 ff. gibt er eine Uebersetzung.

schlimmer Lage befinden. Geht aber der Staat zugrunde, so reißt er auch die Bürger mit in den Abgrund. Da nun der Staat wohl das persönliche Mißgeschick der einzelnen ertragen kann, nicht aber der einzelne allein den Staat aus der Not zu retten vermag, so müssen alle um des Staates willen zusammenstehen. Perikles verlangt also die Unterordnung des einzelnen unter die Forderungen der Gesamtheit, da der einzelne ohne den Staat nicht leben kann[1]). Diese Gedanken zeugen von dem hohen staatspolitischen Bewußtsein des Perikles. Er hat auch seinen Worten gemäß gehandelt. Er hat selbst am Beginn des Krieges auf seine Güter verzichtet (II 13, 1), hat aber die gleiche Forderung auch an die auf dem Lande wohnenden attischen Bürger gerichtet (II 13, 2).

Der Widerstand und Abfall von diesen Gedanken zeigt sich in der Demokratie nach Perikles gar bald. Von den Nachfolgern des großen Führers sagt Thukydides, sie hätten *κατὰ τὰς ἰδίας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη* in der Politik gehandelt und zwar hätten sie Versuche in der Politik unternommen, die bei einem Erfolg ihnen persönliche Ehre und persönlichen Nutzen gebracht hätten, die aber bei einem Scheitern nur der Stadt Schaden brächten (II 65, 7). In der Fortsetzung sagt der Historiker, daß diese Männer nur an sich dachten, daß jeder der erste im Staat sein wollte, und daher glitt ihnen die Führung aus den Händen, sie taten das, was dem Volk gefiel. Mit ihren persönlichen Streitereien richteten sie die Stadt zugrunde.

Die alte Staatsgesinnung hatte den einzelnen so mit der Polis verbunden, daß ein aus der Polis Ausgestoßener sich wurzellos fühlte. Die Polis war das Beherrschende und die ethische Frage nach den Rechten des Individuums in der Gemeinschaft des Staates wurde noch nicht öffentlich besprochen. Sie kam erst mit den Sophisten. Wie sehr sich das Individuum jetzt gegenüber der Polis selbständig machte, dafür bietet das beste Beispiel das Verhalten des Alkibiades nach seiner Flucht. Ihm ist damit seine Tatkraft durchaus nicht geraubt. Sein Grundsatz ist der des nur an sich denkenden Egoisten: Meine Liebe zur Vaterstadt ist jetzt nicht mehr vorhanden, wo mir Unrecht ge-

1) Vgl. mit diesen Gedanken ein Wort des Demokrit über den Staat (frg. 252 D): *τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεὼν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι, ὅκως ἄξεται εὖ .... πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη μεγίστη ὄρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σῳζομένου πάντα σῴζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.* In dieser Zeit findet das Problem zum erstenmal literarischen Ausdruck. Sobald es nun einmal in der Masse zum Bewußtsein gekommen war (besonders durch die Sophisten), konnte es nicht mehr zur Ruhe kommen, bis schließlich im Weltreich Alexanders die Masse dieser Frage gegenüber gleichgültig wurde.

schieht, d. h. wenn nicht alles nach meinem Wunsche geht, dann fühle ich mich den Gesetzen der Polis nicht untertan. Nur wenn ich in Sicherheit — das heißt bei ihm in meinen Ueberzeugungen nicht gehindert — im Staate leben kann, dann fühle ich meine Liebe zur Polis (VI 92, 3 ff.) Nun, da ihm seiner Meinung nach Unrecht geschehen ist, scheut er vor keinem Mittel zurück wieder in die Heimat zurückkehren zu können. Diese Mittel werden ihm von seinem Ehrgeiz eingegeben. Wie weit Alkibiades der alten Gesinnung entfremdet ist, läßt sein Wort erkennen, daß er seine Polis jetzt, nachdem sie ihn verstoßen, nicht mehr als seine Vaterstadt ansieht: *οὐδ' ἐπὶ πατρίδα οὖσαν ἔτι ἡγοῦμαι νῦν ἰέναι, πολὺ δὲ μᾶλλον τὴν οὐκ οὖσαν ἀνακτᾶσθαι.* Athen ist für ihn nicht mehr das Vaterland; deswegen darf er es auch bekämpfen. Er will es wieder zu seiner Vaterstadt zurückgewinnen. In dem von ihm verwendeten Ausdruck *ἀνακτᾶσθαι* und dem ganzen gedanklichen Zusammenhang liegt als Inhalt, daß nur so, wie er will, also nur ihm dienend, Athen wieder zu seiner *πατρίς* werden soll. *καὶ φιλόπολις οὗτος ὀρθῶς, οὐχ ὃς ἂν τὴν ἑαυτοῦ ἀδίκως ἀπολέσας μὴ ἐπίῃ, ἀλλ' ὃς ἂν ἐκ παντὸς τρόπου διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν πειραθῇ αὐτὴν ἀναλαβεῖν* (VI 92, 4). Alkibiades hat sich denn auch seinen Worten gemäß unbeschränkt den Feinden Athens zur Verfügung gestellt. Er hat den Spartanern Ratschläge gegeben, deren Befolgung den Athenern das größte Unglück brachte: die Sendung des Gylippos nach Syrakus und die Besetzung von Dekeleia. Wenn wir an die Einrichtung des Ostrakismos in Athen denken, so hat dieses Gericht manchmal die besten Männer aus der Stadt verwiesen. Ein Aristeides hat trotzdem tapfer bei Salamis mitgekämpft, er verkörpert so recht die alte Staatsethik, die nie die Polis als Vaterstadt leugnen konnte. Gegen seine Vaterstadt hat keiner dieser Verbannten etwas unternommen. Welche Wandlung führt uns Thukydides dagegen mit der Gesinnung des Alkibiades vor Augen!

Eine Forderung der Polis war es, daß ihre Mitglieder am Staatsleben teilnehmen sollten. Perikles sagt: *ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἑτέροις ⟨ἕτερα⟩ πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι· μόνοι γὰρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν* (II 40, 2). Wir wissen, wie tief dieses Gefühl in den Menschen der Polis verankert war. Der *κοινὸς* und *ἴδιος βίος* ergänzen sich in der alten Zeit, aber doch so, daß der *κοινὸς βίος* über dem andern steht. In der Leichenrede scheint das bereits anders zu sein. II 37, 2 heißt es, daß jeder Freiheit hat seinen eigenen Beschäftigungen nachzugehen und niemand das Tun des Nachbarn mit argwöhnischen Augen betrachten soll. Das be-

deutet eine Freiheit des Individuums, die gegenüber der alten Anschauung eine große Wandlung erkennen läßt. Jedenfalls war damit der sophistischen Forderung nach dem Recht des Individuums, soweit es ging, Rechnung getragen. Der *κοινὸς* und *ἴδιος βίος* gehörten aber auch im perikleischen Staat untrennbar zusammen und immer noch steht der Staat als Ganzes über dem einzelnen. Gemeinschaftliches Leben ist nicht möglich, wenn jeder Individualität unbegrenzte Freiheit gelassen wird. Die Gemeinschaft kann nur bestehen, wenn der einzelne mit Bewußtsein die ihm mögliche Freiheit einschränkt. Die Spannung, die zwischen dieser möglichen Freiheit und den Notwendigkeiten des Staates besteht, muß vom Individuum her durch Verzicht gelöst werden. Innerhalb der Schranken der Gemeinschaft aber gewinnt der Mensch erst die Möglichkeit sich zu heben und verantwortlich zu sein[1]. Auch Perikles legt der Freiheit des Individuums sofort wieder eine Beschränkung auf, die aber dem eigenen Verantwortungsbewußtsein des einzelnen überlassen bleibt. Auf jeden Fall soll man die Aemter achten und die Gesetze halten, seien sie geschrieben oder ungeschrieben. Gerade diese letzte Forderung ist es, die dem Einzelmenschen die von den Sophisten zugestandenen Naturrechte des Starken und Egoisten versagt. Die Verletzung der *ἄγραφοι νόμοι* bringt Schande und zwar bei allen Menschen: *τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν* (II 37, 3). Diese Worte richten sich gegen die die Moral zersetzenden Lehren der Sophisten. Eine Freiheit des Individuums, die durch solche Einschränkungen begrenzt ist, kann einen Staat nicht zugrunde richten, sie ist vielmehr in ihm nötig und steigert seinen Wert. Denn ohne sie kann sich der einzelne ja gar nicht entfalten. Durch diese Freiheit war es verhindert, daß unter der Aufsicht des Staates nur Typen von Menschen sich bildeten, es wurde vielmehr, soweit das möglich war, erreicht, daß jeder seine eigenen Wertrichtungen, allerdings gebunden an den Staat, auswirken lassen konnte[2]. Es liegt darin ein aristokratisches, ethisches Ideal,

1) S. auch Kaerst, Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum, Leipzig 1925. S. 26 heißt es, daß erst die Gemeinschaft, deren schöpferisches Leben sich in einem tieferen Lebenszusammenhang ausprägt, der weit über das Leben des Individuums hinausgeht, der den einzelnen trägt und erfüllt, daß diese Gemeinschaft erst den einzelnen zu einem wirklichen geschichtlichen Wesen macht. Man denke auch an Schillers Eleusisches Fest. 2) Vgl. dazu Kaerst, a. a. O. S. 15, wo er vom „autonomen Prinzip sittlichen Handelns“ bei den Griechen spricht.

das auf die Erziehung der Tüchtigsten hinausläuft. Wir würden es vermeiden die hier dem Individuum eingeräumten Rechte, die, wie Perikles ausdrücklich hervorhebt, von der Achtung vor den Aemtern und Gesetzen des Staates begrenzt sind, als Liberalismus zu bezeichnen [1]; denn dieses Wort hat für uns einen wenig erfreulichen Klang.

Wie steht es nun mit der Verwirklichung dieser perikleischen Ideale in der radikalen Demokratie? Die Forderung der Teilnahme jedes einzelnen am Staatsleben wurde in Athen erfüllt. Sie war ja schon seit langer Zeit durch die solonische Gesetzgebung ermöglicht, war aber in bestimmten Grenzen gehalten worden Mit der inneren Entwicklung in Athen kam es soweit, daß auch Leute der untersten Klassen hohe Aemter erreichen konnten. Dagegen ist nichts einzuwenden, falls es sich wirklich um die Auslese der Tüchtigsten handelte. Freilich bedurfte es dazu eines echten Führers, wie es Perikles war. Wie ganz anders hat sich dieser wahrhaft demokratische Gedanke, daß jeder am Leben des Staates teilnehmen soll, in der radikalen Demokratie entwickelt! Thukydides schildert die Zustände der späteren Zeit in dem Redepaar des Kleon und Diodotos. Er charakterisiert die Demokratie schon durch die Persönlichkeit des Kleon. Dieser kennt natürlich das Volk, weil er selber aus diesem hervorgegangen ist. Er sucht es für seinen Plan — es handelt sich um die strengste Bestrafung der Mytilenäer — zu gewinnen. Da sieht er, daß andere durch ihre überzeugenden Reden den Demos von seinem Vorschlag abzubringen suchen, und nun hält er dem Volk folgendes vor: Ihr laßt euch durch schöne Worte bestechen (III 38, 4), ihr seid Sklaven des Außerordentlichen, voll Verachtung gegen das Gewöhnliche (III 38, 5). Jeder meint, er sei der Gescheiteste, jeder glaubt, er müsse und könne die besten Vorschläge machen, das Bestehende müsse geändert werden (III 37, 2 f.) [2]. In der beschriebenen Weise wirkte sich also das Recht des einzelnen in der Volksversammlung als vollwertiges Mitglied mitreden zu dürfen aus. Es fehlte jetzt die Scheu vor den *ἄγραφοι νόμοι*, es fehlte die wahre, innere Bildung, die für die echte *πολιτικὴ ἀρετή* un-

1) So bezeichnet sie Pohlenz, Aus Platos Werdezeit, S. 238 ff. und Staatsged. S. 31 f., wo er seine Ansicht verteidigt. Uebertrieben meint Beloch, Griechische Geschichte I, 1893, S. 474: Befreiung von jedem Zwang, er sei, welcher er sei, ist überhaupt das Streben dieses Jahrhunderts und vielleicht ist niemals wieder dieses Ideal so verwirklicht worden wie in dem damaligen Athen". 2) Wieder sehen wir daran, wie gut Kleon über den wahren Charakter des Volkes unterrichtet war; denn sicher hätte ihm Thukydides solche Worte nicht gegeben, wenn er sie ihm nicht zugetraut hätte. Aber diesen Mängeln und Schäden abzuhelfen, dazu war Kleon nicht imstande.

bedingt nötig ist. Zu dieser gehörte als äußeres Mittel die Rede schon seit jeher [1]). Thukydides steht auf demselben Standpunkt. Zwei Zeugnisse haben wir dafür aus seinem Werk. Perikles hat den Grundsatz ausgesprochen, daß jeder für unnütz gilt, der sich nicht am öffentlichen Leben beteiligt. Jeder soll bei den Ueberlegungen, die den zukünftigen Taten zunutze gepflogen werden, dabei sein. Diese Ueberlegungen geschahen in den Reden der Volksversammlung (II 40, 2) [2]). Wir vergleichen mit dieser Stelle III 42, 1 f: hier meint Diodotos, die Reden gäben die besten Anweisungen für die Handlungen. Durch sie könne man am besten übereilten, aus Leidenschaft entsprungenen Beschlüssen vorbeugen. Die Reden seien das Mittel zur *εὐβουλία*, zur Besinnung; Uebereilung und Leidenschaft zeugen von Unverstand und Mangel an Bildung (*ἄνοια* und *ἀπαιδευσία*). Aber gerade diese Eigenschaften machten die Reden der damaligen Führer bei der Masse beliebt. Das rhetorisch-politische Bildungsideal in seiner oberflächlichsten Form war über sie Herr geworden, mit ihm war der Bildungsdünkel über den einzelnen gekommen. Jeder bildete sich ein, damit daß er reden könne, sei er auch politisch klug. Dieses Bildungsideal, daß ein jeder ebenso gescheit zu sein glaubt wie der andere, ist ein Zeichen der schlimmen Form der Demokratie. Bei den Beratungen horchten die Athener nur auf die Worte, auf deren Klang, nicht auf den Inhalt, obwohl dieser doch das Wohl der Stadt anging. Jeder meinte, er könne das gleich Gute sagen, was irgend ein Redner vorbringe, und wenn ihm das nicht glücke, dann widerspreche er dem Gesagten, bloß um nicht dümmer zu erscheinen als der Redner. Und dann überschütte man einen guten Redner schon vor dem Ende seiner Rede, bevor man also den Inhalt seiner Worte kenne, mit Lob. Jeder sei wohl schnell darin zu erraten, was der Redner sagen könne, aber man versäume es dabei, sofort an die Folgen der vom Redner vorgebrachten Vorschläge zu denken (III 38, 5 ff). Die Redner taten natürlich auch alles um das Volk für sich gut zu stimmen, sie schmeichelten ihm [3]). In der Rhetorik der Zeit war nur die äußere Form maßgebend, nicht der Inhalt. Den Reiz der Beredsamkeit, die *ἡδονὴ λόγων* rechnet Kleon unter die für den Staat schädlichsten Dinge (III 40, 2). Eine gewaltige Einbildung hatte nach den Ausführungen des Historikers den Demos erfaßt. Wir hatten schon zu erwähnen, in welchem Maß das Verhalten der Volks-

1) Man denke an Nestor. Vgl. auch o. S. 10 zu Hesiod. 2) Der Begriff *λόγοι* enthält beides: Ueberlegung und Rede. 3) Vgl. Platons Gorgias 513 df., wo die Redekunst als bloße *τέχνη*, als *κολακεία* bezeichnet wird.

versammlung die Leistungsfähigkeit des einzelnen und seine Hingabe für das Beste der Stadt verhinderte (s. o. S. 114). Schon Kleon hatte gesagt, daß die Beschlüsse gefaßt würden, ohne daß man deren Folgen erwäge. Diodotos bestätigt das in seiner Rede. Nicht das Volk als ganzes wird für einen Beschluß mit schlimmem Ausgang verantwortlich gemacht, sondern nur der, der dazu geraten hat. Die Masse denke nicht daran, daß nur durch ihre Stimme der Beschluß zustandegekommen sei (III 43, 4 f.). So drückt es Diodotos aus, daß in der athenischen Demokratie nach Perikles das Volk, die Masse, der unverantwortliche und verantwortungslose Souverän gewesen ist. Perikles hat in seinen Reden von diesen Auswüchsen der Demokratie nichts erwähnt. Aber daß zum mindesten die Ansätze dazu bereits zu seiner Zeit vorhanden waren, das erfahren wir aus der ersten seiner Reden. Hier (I 140, 1) ermahnt er die Athener bei den einmal gefaßten Plänen zu beharren. Der Demos sei wankelmütig und verfolge seine Beschlüsse nicht mit der gleichen Energie, mit der er sie gefaßt habe. Und dann weist Perikles darauf hin, daß das Volk wohl sich selbst die Pläne, die Erfolg hätten, zuschreibe. Wenn er verlangt, daß sie zu ihren Beschlüssen auch stehen sollten, selbst wenn sie Unglück brächten, dann liegt in dem allen der Vorwurf, daß das Volk wohl schlimme Pläne fasse, aber bei unglücklichen Folgen die Verantwortung von sich weise. Aus diesen Gedanken des Perikles klingt die Wahrheit heraus, wie es auch schon zu den Zeiten des großen Staatsmannes gewesen ist; allerdings hatte Perikles es meist verstanden das Volk von schlimmen Beschlüssen zurückzuhalten. Immer aber gelang es ihm auch nicht. Thukydides hat uns überliefert (II 59, 1 f.), daß die Athener dem Perikles vorwarfen, er habe sie zum Krieg überredet und sie seien durch ihn ins Unglück geraten, also genau das, was Perikles gefürchtet hatte. Dieser hält ihnen daher II 61, 2 nochmals ihren Wankelmut vor. Die Athener aber schickten an die Lakedämonier Gesandte um sich mit ihnen zu verständigen. Schließlich setzten sie ihren Führer ab und verurteilten ihn. Thukydides begründet ihre Handlungsweise mit ihrem Egoismus: beide Parteien in Athen waren durch den Krieg geschädigt worden, sie waren alle bereits mit dem Krieg unzufrieden und hatten ihren Opfersinn verloren. Zuletzt wählten sie Perikles wieder und übertrugen ihm die gesamte Gewalt: *ὅπερ φιλεῖ ὅμιλος ποιεῖν* (II 65, 4). So war der Charakter der Volksversammlung in Athen, wo jeder reden konnte. Das ist Liberalismus gewesen, nicht das, was Perikles wollte[1]). Diesem Geist hat auch Perikles entgegengearbeitet. Thukydides spricht der Masse das Verantwortungsgefühl ab, er traut ihr politische Einsicht überhaupt nicht zu, was eben solche verächtlichen Aeußerungen wie die oben angeführte zeigen. Die Masse folgt immer ihren eigenen Stimmungen und ein Führer muß es verstehen diese Stimmung so zu beeinflussen, daß die Masse glaubt, das, was der Führer ihr an Gedanken gibt, sei ihre eigne volle Ueberzeugung. Ein wirklicher Führer läßt seine politische Einsicht nicht von seinen Launen abhängig sein. Thukydides erläutert an Themistokles, wie der echte Staatsmann beschaffen ist (I 138, 3). Er zeichnet sich aus durch Verstand, er ist *κράτιστος γνώμων* für die Gegenwart und *ἄριστος εἰκαστής* für die weiteste Zukunft. Vergleichen wir das, was wir am Anfang unserer Arbeit über die Herkunft der politischen Weisheit nach Homer, Hesiod und den Späteren sagten, so erkennen wir den gewaltigen Unterschied, den die Ansicht des Thukydides gegenüber den alten Vorstellungen aufweist. Von göttlicher Einwirkung ist nichts mehr zu merken. Die Naturanlage, *φύσεως ἰσχύς, φύσεως δύναμις*, ist die erste Voraussetzung für den Staatsmann. Sie gibt dem Menschen die *οἰκεία ξύνεσις*, die *γνώμη*, die mit vernünftigem Denken die Lage betrachtet und Schlüsse für die Zukunft zu ziehen versteht. Thukydides hat uns Perikles in derselben Weise geschildert. Hier läßt der Historiker seine Ansicht durchblicken, daß *politische Weisheit nicht der Masse gegeben ist, sondern nur wenigen einzelnen, von der Natur besonders Begnadeten*. Die Forderung der Teilnahme eines jeden einzelnen am Staatsleben läßt sich wohl damit in Uebereinstimmung bringen, wenn wir an die Bedingungen denken, die Thukydides daran knüpft: Achtung vor den Aemtern und Scheu vor den Gesetzen, die gegeben sind, besonders aber vor den ungeschriebenen.

So wie der einzelne sich um den Staat zu kümmern hat, so sorgt auch der Staat für seine Bürger (II 38). Er schafft Möglichkeiten der Erholung nach der Arbeit; die Wettkämpfe und Opfer, die alle Jahre stattfinden, dienen dazu; da hat auch jeder einzelne Gelegenheit sich Freude zu verschaffen und die Genüsse der ganzen Welt stehen ihm zur Verfügung. Keinen schaut man in Athen scheel an, der nach seinem persönlichen Vergnügen im Privatleben handelt (II 37, 2)[1]). Im *ἴδιος βίος* herrscht kein

1) Die Auffassung der Demokratie im Sinne des Liberalismus, wie sie damals herrschte, teilt uns Aristoteles mit (Polit. V 9, 1310a 28 ff.). Jeder lebt in der Demokratie, wie er will, und für seine eignen Interessen (nach Euripides frg. 981 N²). Dazu Polit. VI 2, 1317b 11 ff.

1) Wenn Perikles hier die *ὑποψία* im Leben der Bürger untereinander ablehnt, denken wir sofort an das Mißtrauen, das zur Zeit der radikalen Demokratie nach der Schilderung des Diodotos im politischen Leben herrschte. Dieses Miß-

Zwang vom Staate her. Der Staat greift aber gleichwohl in das Leben seiner Bürger ein und zwar in der militärischen Erziehung. Perikles sagt zwar nichts davon, wie in Athen die jungen Epheben militärisch ausgebildet wurden. Aber trotzdem liegt das in seinen Gedanken, wenn er den Gegensatz der Erziehung in Athen und Sparta so scharf heraushebt, wie er es II 39 tut. Die παιδεῖαι, von denen er spricht, werden in Athen und Sparta gepflegt. Der Unterschied ist der: in Sparta beschränkt sich die παιδεία von frühester Jugend an auf das Militärische, der Staat hat hier das vollkommene Verfügungsrecht über den einzelnen; daran betrachtet kann Perikles wohl sagen, daß die Athener ἀνειμένως leben, er brauche hier gar nicht zu übertreiben. Der einzelne hat Freiheit, bei den Kriegen aber kommt es auf den persönlichen Mut an, mit denen man den Gefahren entgegengeht. Dieser Mut entspringt in Athen aus dem Charakter des Volkes, er ist nicht von Staatsgesetzen abhängig. Ohne Zweifel klingt uns aus den Worten des Perikles hier eine allzu große Freiheit des militärischen Lebens heraus; denn ohne wirkliche Zucht und Disziplin wird der Mut nicht geweckt, kann ein Heer nichts ausrichten.

Die Wissenschaft und Philosophie treibt man in Athen, ohne daß man deswegen verweichliche oder allzu großen Aufwand dafür zu machen brauche (II 40, 1). Den vorhandenen Reichtum gebraucht man wirklich. Das geht wohl auf die großen Bauten, die zur Zeit des Perikles in Athen aufgeführt worden sind, vor allem auf der Akropolis. Jeder, so fährt Perikles fort, ist tätig, der Arme wird als solcher nicht verachtet, sondern nur, wenn er keine Anstrengungen macht seine Lage zu bessern. Dem einzelnen wird für seine persönlichen Beschäftigungen großer Spielraum gelassen. In dieser Einstellung steckte natürlich eine Gefahr, die sich aber erst später auswirkte. Gerade um die Freiheit des einzelnen möglichst wenig zu beschneiden vernachlässigte man die militärische Ausbildung. Die Bürger selbst wurden nicht mehr für den Krieg erzogen; dazu kam, daß sie im Staat nur eine Versorgungsanstalt sahen: das raubte ihnen den Opfersinn, sie wollten nicht mehr für die Polis ihr Leben in die Schanze schlagen. So begannen sie Söldner anzuwerben.

Perikles hat die Verfassung der Stadt gepriesen, in ihr und in der Art und Weise des inneren Lebens in Athen sieht er die Gründe, weshalb Athen so gewachsen und mächtig geworden ist. Nun rühmt er den Opfermut derer, die für das Vaterland gefallen

trauen hatte seinen Ursprung in persönlichen Verdächtigungen, man warf sich gegenseitig egoistische Gewinnsucht vor (s. o. S. 114).

sind (II 42). Sie haben sich nicht durch ihre egoistischen Begierden davon abhalten lassen gegen die Feinde unter Gefahr ihres Lebens zu kämpfen. Durch einen solchen Opfertod für die Gemeinschaft kann der einzelne auch früher begangenes Unrecht sühnen. Auch I 143, 4 f. preist Perikles den Opfermut für das Vaterland. Der Staat steht als Vertretung der Gesamtheit hoch über dem einzelnen, er kann und darf auch das Leben und die Habe der Bürger beanspruchen. Thukydides verlangt in diesem Zusammenhang das Vorrecht der Interessen des Staates gegenüber denen der einzelnen, aber auch der kleineren Gemeinschaften im Staat, der Familie und auch, wie wir verfolgt haben, der Parteien.

Wir dürfen es rühmend hervorheben, daß das athenische Volk im peloponnesischen Krieg tatsächlich gezeigt hat, daß es kriegerisch leistungsfähig sein und den größten Opfersinn beweisen konnte. Thukydides spricht mehr als einmal davon (s. o. S. 72). Selbst die Feinde waren erstaunt und täuschten sich manchmal, wenn sie glaubten, Athen liege am Boden, und wenn es trotzdem weiterkämpfte.

Wir sagten, daß der athenische Individualismus im Staatsleben durch die Moral, durch die Liebe zum Vaterland eingeschränkt und in die gebührenden Grenzen gewiesen war. Auch das wurde im Lauf der Zeit anders: die Moral änderte sich in der radikalen Demokratie. Wir sahen schon, wie sich die Staatsethik der einzelnen grundsätzlich von der alten unterschied; aber der Krieg mit seinen Auswirkungen untergrub auch überhaupt die Moral Thukydides hat uns davon zwei erschütternde Schilderungen gegeben: einmal bei der Erzählung von der Pest in Athen. Er sagt (II 53, 1), anläßlich der Pest habe sich zum erstenmal in der Stadt die ἀνομία ausgebreitet. Die erschütterndste Darstellung der moralischen Zerrüttung im Verlauf des Krieges und der inneren Wirren gibt er im III. Buch Kapitel 82/83 im Anschluß an den Bericht von den Freveln in Kerkyra. Der Krieg verursachte einen vollkommenen Umsturz aller moralischen Wertungen, der sich über ganz Griechenland ausbreitete. Er trat überall im Gefolge der inneren Wirren auf, wo sich Volkspartei und Oligarchen gegenüberstanden. W. Jaeger schreibt darüber: „Vor allem schildert Thukydides, wie der Kampf aller gegen alle, genährt durch den zerstörenden Hader der politischen Parteien und durch den wirtschaftlichen Kampf um die eigene Existenz, schließlich alle moralischen Begriffe umkehrte und anständige Gesinnung zur Dummheit, Brutalität zur Tüchtigkeit und Tatkraft stempelte. Thukydides spricht geradezu von einer allgemeinen Bedeutungsveränderung der sprachlichen Ausdrücke, welche sittliche

Werte bezeichneten, und sieht darin das Symptom der mit diesen Werten selbst sich vollziehenden vollkommenen Umwertung.“ [1])

Wenn wir unsere Beobachtungen, die wir bei einem Vergleich zwischen den Gedanken der Periklesreden und den tatsächlichen Geschehnissen in Athen nach dem Tod des Perikles machen konnten, überschauen, dann können wir behaupten, es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die beiden Periklesreden, die vor allem in Betracht kamen, im Blick auf all die während des Krieges begangenen Fehler geschrieben sind. Thukydides will sein Volk politisch erziehen und hält ihm auf diese Weise die Mängel vor, die den Staat zugrundegerichtet haben und die es jetzt vermeiden müsse. Er hält ihm vor, daß gerade das Gegenteil von dem den Inhalt des Staatslebens bilden müsse, was in Athen der Fall war. Auf diese Weise kommt er, indem er von all den vielen Mängeln schweigt, die bereits zur Zeit des Perikles herrschten, zu dem idealen Bild der Demokratie, wie es Perikles vor uns hinstellt. Thukydides hat in die beiden Reden seine eigenen Gedanken gelegt. Er hat diese Reden aus dem gleichen Grund geschrieben wie die Teile überhaupt, die nach der Niederlage Athens verfaßt sind. Wenn er aber das Nationalgefühl der Athener zu stärken versucht hat, wenn er durch die Darstellung überhaupt die perikleische Politik zu verteidigen bestrebt ist — diesen Zweck besonders der ersten Rede des Perikles haben wir schon beobachtet —, so gilt der Inhalt der zweiten und dritten Rede des Staatsmannes in der Hauptsache der Beeinflussung der staatsethischen Anschauungen des Volkes. Wenn der Historiker diese Gedanken den Athenern schon von Perikles gesagt werden läßt, so will er sie erst recht nach 404 dem Volk einhämmern. Denn dieses war damals noch weit mehr zerrüttet als vor dem Beginn des Krieges, seine Moral war durch das Gift der kleinen Geister der Sophistik und durch die radikale Demokratie, durch den Krieg und die inneren Kämpfe bis ins tiefste zersetzt. Das Schlimmste im Athen der Zeit nach dem Kriege war die Tatsache, daß es für Männer, die von der Zerrüttung der Moral nicht angegriffen waren und ihr entgegenarbeiteten, nicht möglich war sich durchzusetzen. Sokrates erlag der Demokratie, Platon konnte sich, obwohl er wollte, nicht tätig am Staatsleben beteiligen [2]). Diodotos hat uns in seiner Rede, die wir oben besprachen, die Gründe dafür genau dargelegt. Was er davon sagt, daß die Leistungsfähigen sich vom Staat zurückziehen mußten, stimmt mit dem, was Platon im siebten

1) W. Jaeger, Platons Stellung im Aufbau der griech. Bildung, S. 37. S. auch Paideia, S. 422 ff. 2) 7. Brief 324 C ff.

Brief sagt, überein. Sokrates meinte, er sei der beste Politiker und der einzige, der in Wahrheit von der Politik etwas verstehe, obwohl er nicht im öffentlichen Leben mitwirkte: *οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν*, sagt er im Gorgias (321 d). In dieser Weise waren die brauchbaren Elemente aus dem Staatsleben ausgeschaltet. Thukydides bemüht sich nun in seinem Werk sein Volk wieder erziehen zu helfen; nur durch eine Neugestaltung der Moral, durch einen völligen Umschwung konnte Athen wieder mächtig werden. In dieser Art scheint uns Thukydides das gleiche Ziel zu verfolgen wie Sokrates. Auch dieser ist bestrebt eine Umwertung der Werte herbeizuführen, gegen den Zeitgeist zu arbeiten: Sokrates versucht es auf philosophischem Gebiet, Thukydides auf politischem. Sokrates wurde hingerichtet, vom Ende des Thukydides wissen wir nichts, aber sein Werk scheint bald in Vergessenheit geraten zu sein. So sind die Gedanken, die Perikles seinem Volk mitteilt, die Gedanken und Mahnungen des Thukydides selbst, der seinem Volk und Vaterland mit seinem Werk den Dienst leisten will, den er leisten kann.

Wenn wir aber öfter sagten, daß Thukydides sophistische Einflüsse zeige, so wollten wir damit nicht behaupten, daß er ihnen völlig erlegen sei. Uns scheinen vielmehr gerade die zwei besprochenen Periklesreden es deutlich zu machen, daß der Historiker nur das Beste von der Aufklärung in sich aufgenommen und diese Gedanken selbständig weitergeführt hat, gereift durch den Krieg und durch sein persönliches Unglück. Wenn er die *ἄγραφοι νόμοι* so stark als Grundpfeiler des inneren Bestandes des Staates heraushebt, überhaupt die Achtung vor den Gesetzen, besonders denen, die zum Schutze der Unrecht Leidenden gegeben seien, betont — die Sophisten hatten behauptet, alle Gesetze, geschriebene wie ungeschriebene, seien immer nur im Interesse derer entstanden, denen sie Vorteil bringen könnten [1]) —, so liegt darin eine Gesinnung, die völlig mit der alten Staatsethik in Einklang steht. Hesiod lehnt in dem *αἶνος* vom Habicht und der Nachtigall das Recht des Stärkeren unter den Menschen ab. Der *νόμος* ist *βασιλεύς* der Völker, sagt Pindar [2]), er ist die Grundlage des Staates und aus dem Bestreben nach Aufzeich-

1) Thrasymachos behauptet in Platons Staat (338 C); die Gewalthaber zwingen mit den Gesetzen die Untertanen zu tun, was sie wollen. Umgekehrt meint Kallikles, daß die Gesetze von den Schwachen zu ihrem Schutz gegeben seien (Gorg. 483 b), und Lykophron meint, alle, die andern kein Leid tun, verbürgen sich einander durch die Gesetze Leben und Besitz (Aristot. Polit. III 9, 1280 b 11). vgl. Platon Staat 358 E 359 A.
2) Pindar frg. 169.

nung der Gesetze ist die πόλις entstanden. „Das ist der fast paradoxe Erfolg des mit unglaublicher Leidenschaft geführten Kampfes um das Recht und die Gleichheit des Individuums; im Gesetz schmiedet sich der Mensch eine neue strenge Fessel, die die auseinanderstrebenden Kräfte weit fester zusammenhält und zentralisiert, als die alte gesellschaftliche Ordnung es jemals vermocht hätte“ [1]). Das Gesetz ist den Griechen oberstes Prinzip. Demaretos, der Spartanerkönig, erklärt Xerxes gegenüber: Die Griechen, besonders die Spartaner, sind frei, aber unter dem Gesetz: *ἐλεύθεροι γάρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι · ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος* [2]). Eine solche Gesinnung den Gesetzen gegenüber, nur daß er den *νόμος* nicht als *δεσπότης* fühlt, verrät auch Sokrates, als er aufgefordert wird aus dem Kerker zu entfliehen: die Gesetze des Landes und der Stadt sind es, die uns leiten und erziehen, ihnen haben wir in guter wie in schlimmer Lage unbedingt zu vertrauen und zu gehorchen [3]). Früher hatte das Gesetz, das einmal gegeben war, dauernden Bestand; die radikale Demokratie konnte wegen der Ueberklugheit der Bürger, die an allem Bestehenden etwas auszusetzen hatten, nicht genug neue Gesetze herausbringen. Bis dahin galt ein Gesetz, auch wenn es nicht immer gut war. In den Zeiten nach Perikles achtete man überhaupt auf die Gesetze nicht mehr. Kleon selbst weist darauf hin und er sagt auch, daß ein Staat, der seine *νόμοι*, auch wenn sie *χείρονες* seien, unverändert lasse und beachte, besser fahre als einer mit guten, aber nicht beachteten Gesetzen (III 37, 3; vgl. o. S. 105 f.). Wir vergleichen mit diesen Gedanken ein Wort des Aristoteles in der Politik: manche wissen nicht zu sagen, ob es für die Staaten gut oder schlimm sei die überkommenen Gesetze zu ändern, wenn man ein besseres an ihre Stelle setzen könne [4]). Im Verlauf seiner Untersuchung kommt Aristoteles zu dem Ergebnis, daß ein ständiger Wechsel in den Gesetzen nur daran gewöhne sie nicht zu achten, auch wenn sie noch so gut seien; man solle die Gesetze unverändert lassen, auch wenn sie Fehler enthielten.

Mit der hohen Schätzung der *νόμοι* scheint uns Thukydides ein Vertreter des alten Polisideals. Aber sein Ideal ruht nicht auf religiöser Grundlage. J. Kaerst hat recht, wenn er meint, daß die *ἄγραφοι νόμοι* des Thukydides, deren Verletzung allgemeine Schande bringt, wahrscheinlich bereits das im wesentlichen allgemein gültige sittliche Bewußtsein enthalten [5]). Thukydides hat sich von der alten Religion gelöst. Die *ἄγραφοι νόμοι*

1) W. Jaeger, Paid. S. 153. 2) Herodot VII 104. 3) Kriton 12 ff. 4) Aristot. Polit. B 8, 1268 b 26 ff. 5) Kaerst Hellenismus II S. 81 Anm.

der früheren Zeit waren von den Göttern geschützt, ihre Verletzung brachte Strafe der Götter, jetzt bringt sie bei allen Menschen Schande. Thukydides hat sich in religiöser Beziehung von der alten Staatsgesinnung gelöst, die Religion soll durch das eigene sittliche Bewußtsein ersetzt werden. Aber sicher war die alte Staatsgesinnung beim Volk nur durch die alte Religion zu erhalten. Wenn der Historiker die Religion davon lösen wollte, dann griff er an die Wurzel der überkommenen Staatsethik. Denn die Religion war damals nicht ein eigener Begriff wie heute, sie war vielmehr ein Bestandteil des Staatsbegriffs. Aber trotzdem bleibt Thukydides frei von den das Individuum entfesselnden sophistischen Lehren, die eine Umwälzung der sittlichen Wertungen brachten. Er hält den *νόμος* aufrecht in einer Zeit, in der Antiphon in der „Wahrheit“ behauptete: „Das Recht, das dem einen gegeben wird, wird dem andern genommen. Jedes Recht ist ein Vorrecht, das mit Rechtsraub an einem andern verknüpft ist“ [1]). Thukydides führt uns vor Augen, wie sich die Umwertung der sittlichen Begriffe in der radikalen Demokratie ausgewirkt hat. Wie er sich früher zur perikleischen Demokratie gestellt hat, wissen wir nicht; wenn er sie aber nach 404 so hervorhebt und besonders die moralische Seite der Staatsgesinnung herausstellt, so tut er das im Blick auf die verheerenden Wirkungen, die die geistige Umwälzung auf innerpolitischem Gebiet gebracht hat. Wir glauben nicht, daß er die zweite Periklesrede, die in besonderem Maße diese Gedanken enthält, aus bloßen Vernunftgründen geschrieben hat [2]) ohne mit dem Herzen dabei zu sein. Er will die Athener innerlich aufrütteln, sie umgestalten; deswegen sagt er das alles und läßt er das Bild des alten Athen so herrlich vor ihren Blicken wieder erstehen, sowohl was die äußere Macht der Stadt betrifft, als auch im Hinblick auf den geistigen Einfluß, den Athen in Griechenland ausgeübt hat. Auf der ganzen Welt kann man jetzt und in der Zukunft die Denkmäler der athenischen Macht sehen (II 41, 2 ff.) und ganz Griechenland wird geistig von Athen geführt: Athen ist die *παίδευσις τῆς Ἑλλάδος* [3]). Thukydides steht in dem inneren Kampf mitten drin, der sich damals zwischen Staat, Kultur und Religion abspielt, wobei Kultur und Religion sich vom Staat lösen wollen. In dem griechischen Bildungskampf selbst steht Athen an der Spitze. Thukydides überträgt das aristokratische Bildungsideal

1) Nach J. Mewaldt, Das Weltbürgertum in der Antike, Ztschr. Antike II 1926, S. 177 ff. Das Zitat S. 178 f. 2) Gegen Lange, der Thukydides einen Vernunftdemokraten nennt. 3) Aehnlich lautet ein Wort des Hippias: er nennt Athen: *τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας* (Protag. p. 337 d).

auf die Staaten, Athen ist unter den griechischen Staaten geistig der aristokratische. Es ist ein herrliches Ideal, das uns Thukydides als die Grundlage der Erziehung in Athen entwickelt: *λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ'ἕκαστον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι* (II 41, 1). Wenn der Historiker hier sagt, daß in Athen der Mann nach den verschiedensten Seiten des Lebens sich ausbilde, dann dürfen wir darunter auch die militärische begreifen. Thukydides führt den Gang der *παιδεία* in Athen nicht ausführlich an, sonst hätte er lange darüber berichten müssen; aber daß die *παιδεία* bei aller Freiheit der Polis zu dienen hatte und ihr auch diente, diesen Gedanken vertritt der Historiker ebenfalls. Perikles sagt, die Macht der Stadt sei aus der athenischen Lebensart, aus der *παιδεία* hervorgegangen (II 41, 2). Auch hier ist Thukydides der Athener der alten Zeit, in der es keine *παιδεία* gab, die nicht der Polis zugute kam; auch bei ihm ist die gesamte *παιδεία* Staatsbildung, nur nicht unter der scharfen Aufsicht des Staates wie in Sparta, wo der Typus alles war, das Individuum aber nichts[1]). Die Erziehung, die Thukydides im Auge hat, hat zum Ziel die Bildung zur Persönlichkeit und zur Gemeinschaft und mit dieser Zielsetzung stellt Thukydides die gesamte Kultur in das Leben des Staates mit hinein. Wenn wir die spätere Zeit dagegen halten, so müssen wir zwei Richtungen unterscheiden. Sokrates hatte sich wohl von der Politik zurückgezogen; aber trotzdem gilt die Veredelung der Moral, die er anstrebt, dem Zusammenleben im Staat. Platon und Aristoteles kennen im Staat nur eine Erziehung für den Staat. Aber andererseits beginnt mit der Sokratik auch diejenige philosophische Richtung, die sich vom Staat zurückzieht; deren Vertreter sind die Kyniker und Epikureer. Wir werden später noch einmal darauf zu sprechen kommen.

Im ganzen dürfen wir sagen, daß Thukydides mit den Gedanken, die er von Perikles ausgesprochen werden läßt, deutlichst offenbart, daß seine staatspolitische Erziehung in der überkommenen Tradition wurzelt. Daß er sich aber überhaupt so eingehend mit dem Problem Individuum und Gemeinschaft auseinandersetzt, weist ihn in die neue Zeit. Die Freiheit des einzelnen, soweit er sie ihm zubilligt, ist immer eingeschränkt durch das Interesse und Wohl des Staates[2]). Dieses kommt in erster Linie, dann erst der

1) Müller-Freienfels, Bildungs- und Erziehungsgeschichte, S. 64.
2) O. Regenbogen, Thuk. als polit. Denker, S. 16 sieht das Grundprinzip des Epitaphios in der „Freiheit und Selbständigkeit der Einzelperson", die aber doch mit dem Staat verbunden ist.

einzelne. In seinem Verhalten zum Staat soll sich jeder von der Scheu vor den *νόμοι* leiten lassen. Das ist die Mahnung des alternden Thukydides an sein Volk, die dieses besonders in den Wirren nach dem Krieg nötig hatte. Der Individualismus und die Ungebundenheit der Erziehung, die anscheinend von Perikles und Thukydides gebilligt werden, ist aber ebenfalls begrenzt von der Forderung, daß die Erziehung dem Ansehen und der Machterweiterung der Stadt nach außen zu dienen hat. Die Veranlassung aber vor den Athenern seine staatsethischen Forderungen zu erheben und damit auch uns seine Gedanken mitzuteilen war für ihn der Gedanke an die Fehler der nachperikleischen Politik und an die innere Zerrüttung, die zusammen das Unheil verschuldet hatten.

F. Zusammenfassung und Blick auf die Folgezeit.

Thukydides lebte in der Zeit, in der sich in Athen der Kampf zwischen der alten und der neuen Weltanschauung abgespielt hat. Er selbst bildet geradezu die Verkörperung dieses Ringens. Wir haben ihn kennengelernt als einen Athener der alten Zeit, der noch erfüllt ist von dem echten Polisideal, das alles in den Dienst der Polis stellte und zur Scheu vor Aemtern und Gesetzen erzog. Wir glauben auch aus seinem Werk selbst den Nachweis geführt zu haben, daß der Historiker, wie es in Athen hergebracht war, im Geist der alten aristokratischen Anschauungen erzogen worden ist. Andrerseits aber ist er auch ein Vertreter der neuen Lehren. Der Uebergang zeigt sich schon rein äußerlich an seiner Sprache. Hier ist er Revolutionär[1]) und doch finden sich archaische Züge in seinem Stil. Wilamowitz spricht von einer „Sprache, die das Archaische und Moderne in geradezu anstößiger Weise mischt"[2]). Vieles in seiner Sprache war bereits veraltet, als das Werk erschien, eine Folge der langen Dauer der Abfassungszeit und der Verbannung des Historikers, die ihn von dem Bildungszentrum Athen fernhielt, wo sich damals auch die attische Literatursprache gestaltete. In der Redetechnik ist er vollkommen von den Sophisten abhängig. Auch seine religiösen Ansichten sind eine Folge der Aufklärung. Die Gedanken, die er über außenpolitische Probleme äußert, zeigen, daß er in dem Staat ein Wesen der Macht sieht

1) Rehm, Die Antike und die deutsche Gegenwart, S. 32. 2) Wilamowitz, Platon II S. 16.

und daß in den Lebensfragen des Staates die Rücksicht auf Moral und Recht keine Rolle spielen darf. Wichtig ist für den Staatsmann die γνώμη, die die Erfordernisse des Staates erkennt und sie klug durchzusetzen versucht, am besten mit Hilfe von Moral und Recht. Das alles sind Gedanken, die Thukydides nur finden konnte, weil er in der neuen Zeit steht. Aber das allein hätte nicht genügt. Es mußte noch das dazu kommen, was wir die Persönlichkeit nennen. Thukydides war eine Persönlichkeit und als solche ließ er zwar die Gedanken der neuen Zeit auf sich wirken, aber er nahm sie nicht ohne Prüfung in sich auf. Und als Persönlichkeit war er auch nicht zeitgebunden, sondern aus sich selbst heraus schöpferisch tätig. So wendete er die Gedanken, die die Sophistik in ihn legte, in einer Weise an, wie es eben nur einer tun kann, der innerlich stark ist. Er verfolgt zunächst den Zweck für den künftigen Politiker dauernde Erscheinungen der Geschichte festzustellen. Er war auf diesen Gedanken gekommen, weil er glaubte, daß die Menschen von Natur gleich seien und sich gleich blieben [1]). Damit steht er wieder in der Reihe der Sophisten. Von Antiphon wissen wir, daß er in der „Wahrheit" die natürliche Gleichheit des Menschengeschlechts behauptet hat [2]). Aber immer mehr drängt sich dem Historiker im Verlauf des über Athen hereinbrechenden Unheils der Gedanke in den Vordergrund seinem Volk ein Mahner sein zu wollen, ihm seine großartigen Leistungen vor Augen zu stellen und es auf die Quellen seiner Kraft zurückzuweisen. Das versucht er zu erreichen einmal durch die Schilderungen der Taten der Stadt und ihrer Zähigkeit, dann durch die Aufdeckung all ihrer Fehler, die ihr die Kraft nahmen. Das stärkste und am tiefsten wirkende Mittel sind die Worte, die er den Perikles an die Athener richten läßt. In ihnen will er die Eigenschaften aufdecken, aufgrund deren Athen sich zu seiner Größe erhoben hat und durch die es sich wieder von seinem Fall erholen konnte. Er findet sie, wenn wir es kurz zusammenfassen, in dem Ideal einer Demokratie, die keine sozialen Unterschiede kennt, die den einzelnen sich entwickeln läßt, ihn aber trotzdem fest an den Staat bindet, von dem der einzelne auf Gedeih und Verderben abhängt. Thukydides billigt dem Individuum eine Freiheit zu, die aus bewußter Verantwortung heraus dem Staat gibt, was dem Staat gebührt. Er weiß den Wert der Einzelpersönlichkeit zu schätzen, weiß aber auch, daß sie ohne die höhere Gemeinschaft nicht bestehen kann. Der Liberalismus, den man Thukydides vorwerfen könnte, läge

1) Außer den auf S. 36 Anm. 1 angegebenen Stellen s. auch II 64, 5; III 39, 5; IV 61, 5. 2) Nach Mewaldt, Das Weltbürgertum, S. 178 f.

höchstens in der ungebundenen Art der Erziehung [1]). Aber auch hier konnten wir feststellen, daß die Erziehung des Atheners auch bei Thukydides dem Staat zugute kommt. Wir leugnen nicht, daß in der Staatsauffassung, wie sie Thukydides durch Perikles entwickeln läßt, dem einzelnen eine größere Freiheit zuerteilt wird, als er sie früher besessen hat. Aber doch nur so, wie der Historiker es verlangt, konnte der einzelne seine Fähigkeiten voll entfalten und sie dann dem Staat zunutze verwenden. Darin mag auch ein Einfluß der neuen Zeit sich bemerkbar machen, die eine größere Freiheit des Individuums vom Staate forderte [2]). Aber was wir bei Thukydides an Gedanken in dieser Richtung finden, geht nicht über den Rahmen dessen hinaus, was für den Staat förderlich ist. Auch hier sehen wir, daß Thukydides nicht den kleinen Geistern unterlegen ist, die den Staat als eine Zwangsanstalt hinstellen wollten.

Thukydides ist der erste, der in dieser Weise seine Meinung vom Staat und seinem Leben verkündet. Die Höhe seiner Auffassung und die Tiefe seiner Gedanken, die in der Tat für alle Zeiten richtunggebend sein könnten, stellen ihn in eine Reihe mit den großen Denkern der Weltgeschichte. Während der langen Dauer des Krieges ist er zu immer tieferen Auffassungen gelangt und zum Staatsethiker geworden. Wir bewundern an ihm die Beschränkung auf seinen Stoff, das Historische, sehen aber gleichzeitig, daß, wie in der alten Zeit, Staatsethik und Moral für ihn eins sind. Thukydides hatte noch mit eignen Augen und mit vollem Bewußtsein den moralischen Niedergang in Athen miterlebt und, wenn er seit 424 in der Verbannung weilte, so konnte er trotzdem auch von außen her die Vorgänge in Athen beobachten, unparteiischer wohl, als wenn er selbst dort gelebt und an den inneren Kämpfen teilgenommen hätte. Athen war während des Krieges auch der geistige Mittelpunkt von Griechenland. Wenn wir auch von der Kunst ganz absehen müssen, da Thukydides nicht von ihr spricht, so hatte Athen damals für ganz Griechenland, ja für die Welt, den Kampf um die Führung des Lebens durchzufechten. Die neue sophistische Bildung rang mit der alten, strengen Lebensauffassung. Die großen Sophisten besaßen noch ein gut Teil von dieser und auch sie sahen ihr Ideal in der πολιτικὴ ἀρετή und suchten für sie zu erziehen. Diese Erziehung

1) Im Gegensatz dazu fordern Isokrates und Platon den Zwang der Erziehung. In Sparta war die Schule schon längst zum staatlichen Zwang geworden. Erst als der Staat die Schule in die Hand nahm, wurde die Bildung allgemein. In der Zeit des Hellenismus ist diese Forderung erfüllt. (Nach E. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen, Teubner 1914 S. 30 ff.). 2. S. darüber Kaerst, Hell. I S. 53 ff.

artete aber bald in ein rhetorisches Gaukelspiel aus und ein Hippias von Elis sah die Kunst des Lebens darin alles zu wissen. Wir haben erfahren, wie dieses oberflächliche Bildungsideal in Athen bei der Masse Anklang fand und sich in der Volksversammlung auswirkte. Es ist ein Kampf um die Werte, um die Moral, der hier entfesselt war, die alten Begriffe der strengen Staatsethik lösten sich auf: Die Forderungen der Moral und der Staatsethik geraten miteinander in das umgekehrte Verhältnis, wie es früher der Fall war. Damals stand der Staat, der religiös begründete Staat, obenan und bestimmte die Moral; er konnte und durfte es, weil er selber durch seine Grundlage moralisch war. Jetzt löst sich die Moral vom Staat, sie wird selbständig und bestimmt nun ihrerseits die Staatsethik. Es ist ein Kreislauf, den wir hier verfolgen können, besonders was die Außenpolitik betrifft. Man erkannte erst jetzt, als man der Beobachtung und dem eignen Denken mehr Spielraum ließ, daß in dem Verhältnis der Staaten zueinander nicht die Moral, nicht das Recht oder die Religion das Richtunggebende war. Diese Erkenntnis gewann man aus den Geschehnissen zwischen den Staaten selbst, die man erlebte. Und nun erhob man diese Erkenntnisse zu Forderungen, die das gegenseitige Verhältnis der Staaten bestimmen sollten. Wie diese Forderungen tatsächlich erhoben wurden, zeigt uns der Melierdialog. Was wir hier finden, sind rein auf dem Recht des Stärkeren aufgebaute Lehren. Thukydides ist mit ihnen nur dann einverstanden, wenn sie sich mit Klugheit vereinigen. Diese muß in der Außenpolitik das Beherrschende sein und sich alles übrige zunutze machen. Sie kann auch einmal Gnade vor Recht ergehen lassen. Thukydides hatte nur die Ereignisse der Gegenwart und unmittelbaren Vergangenheit, aus denen er seine Erkenntnisse schöpfen konnte: so faßt er den Untergang des Reiches als Folge des inneren Niedergangs und der inneren Fehler auf. In der Behandlung der athenischen Bundesmitglieder als ὑπήκοοι, die moralisch betrachtet ein Unrecht war, sieht er jetzt keinen Fehler. In der Außenpolitik ist er nur Realpolitiker, nicht beeinflußt von moralischen oder religiösen Erwägungen.

Für das innere Leben des Staates aber hat Thukydides erkannt, daß es hier nicht so sein dürfe, wie manche sophistischen Lehren es verlangten, daß nämlich dem einzelnen völlige Freiheit gelassen werden und daß auch hier das Recht des Stärkeren gelten müsse. Gerade das lehnt er ja ausdrücklich ab, wenn er sagt, daß die Athener vor den Gesetzen, die zum Schutz der Unrecht Leidenden gegeben seien, Achtung hätten. Damit wendet er sich geradezu gegen die moralischen Ansichten der Sophisten.

Die falsche Bahn, auf die die Athener durch die neue sophistische Moral geworfen worden waren, hat er selbst deutlich sehen können und, um ihnen den richtigen Weg zu zeigen, hat er ihnen die Demokratie in der zweiten und dritten Periklesrede in der besprochenen Art geschildert. Seine hier erhobenen staatsethischen Forderungen verbinden in der glücklichsten Weise Gedanken der alten und neuen Zeit.

Konnte der Historiker aber mit dem Bestreben auf sein Volk einzuwirken Erfolg haben? Wir haben schon oben davon gesprochen, inwieweit es möglich ist, daß ein einzelner die Moral einer ganzen Gemeinschaft umgestalten kann. Eine Grundbedingung ist, daß er selber in der Gemeinschaft lebt, und eine zweite, daß die Masse des Volkes noch nicht so zerrüttet ist, daß es rettungslos dem Untergang verfallen ist. Dem athenischen Volk war in dieser Zeit schwerlich mehr zu helfen. Die Kleinheit der Stadt erwies sich als fördernd für die Zersetzung der Moral. Die Lehren der Sophisten hatten bald das ganze Volk ergriffen, nicht bloß dessen Führer oder eine einzelne Schicht. Gerade das Volk war von der Demoralisierung ergriffen, während die Führer anfangs, wie Perikles zeigt, noch die hohe Auffassung aus der alten Zeit bewahrt hatten. Im Volk selbst lebten jetzt keine hohen Ideale mehr. Das einzige Mittel es wieder auf einen besseren Weg zu führen wäre gewesen die Demokratie vernünftig durchzuführen. Aber gerade Perikles hatte mit der Diätenzahlung den Anfang gemacht und damit ohne Zweifel die Staatsmoral mit untergraben helfen. Als nach dem Untergang nach 404 die Oligarchen ihre Herrschaft aufzurichten suchten, da konnten sie sich nicht lange halten, weil das Volk nicht auf ihrer Seite stand und weil sie selbst moralisch und staatsethisch kein Vorbild geben konnten. Eine Umformung der Moral konnte nur in und mit dem Volke stattfinden; dieses konnte nicht mehr aus dem Staatsleben ausgeschaltet werden, seit es von den Zeiten des Themistokles her die Seemacht bildete. In der Zeit, die dem peloponnesischen Krieg folgte, hatte aber Athen keinen Führer mehr, der, nicht von der herrschenden sittlichen Laxheit angesteckt, es aus dem Abgrund hätte reißen können. Die perikleische Isonomie, soweit sie sittlich aufgefaßt wurde und wie Thukydides sie geschildert hat, bedeutet den sittlichen Gipfelpunkt der Demokratie in Athen. Jetzt aber ließ sich diese Isonomie nicht mehr durchführen. Athen sinkt damit in seiner politischen Bedeutung, aber auf der andern Seite wird es zum Mittelpunkt der Kultur[1]).

1) Nach Jak. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Ausgabe Kröner, S. 122 f. 126 f.

Sicher wurden für die moralische Rettung des Volkes Bemühungen gemacht und Thukydides scheint uns ebenfalls dieses Ziel im Auge zu haben: er wollte die Staatsmoral ändern. Sokrates hat in der von den Sophisten angegebenen Linie, aber in einer anderen Richtung, fortgefahren und zunächst eine Aenderung der allgemeinen Moral erzielen wollen, was natürlich auch auf die Staatsmoral hätte wirken müssen. Der Erfolg des Sokrates war der, daß er wohl eine Reihe von ernsten Leuten beeinflussen konnte; aber auf das Volk — und darauf wäre es angekommen — hat er keinen nachhaltigen Einfluß ausgeübt.

Das athenische und mit ihm das ganze griechische Volk hatte mit dem Ausgang des Krieges seine Bedeutung als Machtgebilde verloren. Athen war nicht mehr fähig Vorbild für andere und Führer zu sein. Der Verfall in moralischer Hinsicht war allgemein. Es waren nur noch einzelne, die wirklich über der Masse standen, während früher alle, die das Staatsleben lenkten, von der alten Polisgesinnung erfüllt waren. Die Menschen waren maßlos oberflächlich geworden zusammen mit ihren Führern, die wie der schlechteste Mann der Masse dem eigenen Nutzen dienend, ihre politische Unfähigkeit bewiesen[1]). Wir wissen, daß es den Aristokraten, die, der alten Tradition folgend und, nicht beeinflußt von den Irrlehren der Zeit, politische Aemter bekleiden wollten, unmöglich war sich dem Staatsdienst zu widmen. Diodotos sagt das und Platon erzählt diese Tatsache von sich selbst und so erwählte er ein anderes Lebenswerk, das aber demselben Zweck dienen sollte. Er wollte das Volk moralisch heben und in ihm die echte Staatsgesinnung wieder wecken. Diese Aufgabe hatte er von Sokrates übernommen. In dieser Linie steht auch Thukydides; aber genau so, wie der Versuch des Sokrates und Platon mißlungen ist, genau so hat auch er keinen Erfolg gehabt.

Wenn wir die innere Entwicklung des athenischen Staates im 4. Jahrhundert überblicken, so fällt uns im Gegenteil die fortschreitende Demoralisierung auf. Athen bietet zur Zeit des Eubulos geradezu ein klägliches Bild. Die Athener waren ohne jede Entschlußkraft nach außen und innen, man suchte nur die Finanzen, die Wirtschaft des Staates, so gut es ging, gesund zu erhalten um wenigstens nicht der Diäten und Schaugelder verlustig zu gehen. Bezeichnend ist das Gesetz, daß der mit dem Tode bestraft werden sollte, der die *θεωρικά* für staatliche Zwecke verwendet wissen wollte. Es war ein kurzes Aufflackern der alten Kraft, was Demosthenes zustande brachte, und mit diesem Aufflackern gewinnt die selbständige Geschichte Griechenlands wenigstens ein

1) Nach Joachim Bannes, Hitlers Kampf und Platons Staat, Walter de Gruyter, 1933, S. 8.

nicht unrühmliches Ende. Die Polis ist damit ausgeschaltet, an ihre Stelle tritt das Weltreich Alexanders und die großen Reiche der Diadochen.

Wir werfen noch einen Blick auf die Entwicklung der Staatsethik in dieser Zeit. Die Sophistik war bei ihren Erwägungen vom Menschen ausgegangen. Bei Thukydides haben wir verfolgt, wie er sich zu dem Problem der Stellung des Einzelmenschen im Staat verhält. Dieses Problem bildet von jetzt ab überhaupt den Blickpunkt der staatsethischen Reflexion. Sokrates ging vom Individuum aus und wollte dieses erst innerlich umgestalten, dann werde auch der wahre Staat sich bilden können. Bei Platon ist das anders. Platon verlangt zunächst den Staat, dieser soll erst einmal geschaffen werden. Dann könne der Staat die Erziehung seiner Bürger übernehmen. Diese Erziehung ist völlig Staatserziehung und nur für den Staat gedacht. Platon geht, so können wir sagen, über die ganze griechische Aufklärung hinweg zurück auf das alte Polisideal[1]). Aber beeinflußt ist dieser Weg bei ihm durch die Erfahrungen, die die Zeit der Sophisten außen- und innenpolitisch und moralisch gebracht hat. Platon sieht in dieser Epoche der griechischen Geschichte, schon von Themistokles ab, den beginnenden Verfall. Er sieht bei Themistokles den Anfang der Seeherrschaft, die die Demokratie im Gefolge hatte; unter Perikles hatte die Seemacht ihren Höhepunkt erreicht und demgemäß war auch die radikale Demokratie bis zu ihrer schlimmsten Auswirkung vorgeschritten; unterstützt und getragen wurde diese politische Entwicklung durch die Lehren der Sophisten, die Platon deshalb auch bekämpft. Wir können hier schon einen tiefen Gegensatz zwischen Thukydides und Platon feststellen[2]); Thukydides verficht die Seemacht Athens und ihre Staatsmänner, Platon lehnt sie ab. Thukydides ist der Verteidiger einer starken Außenpolitik, der Macht des Staates nach außen; Platon ist der Gegner der Seemacht, ebenso verzichtet er auf die Wirkung seines Staates nach außen. Die Aufgabe des Staates besteht nach ihm in der Erziehung seiner Bürger, die ihr Ziel in der Ethik findet[3]). „Für die antike Philosophie in ihrer Vollendung

1) So erinnert Platon wieder entgegen den Sophisten am Anfang seiner Nomoi an die Herkunft der Gesetze von den Göttern. 2) Zu dem Verhältnis von Thukydides und Platon s. Rohr, Platons Stellung zur Geschichte, S. 113 ff; Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 238 ff. 3) Ueber Platons Staatsethik: W. Jaeger, Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike; ders. Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platon; ders. Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung. J. Kaerst, Hellenismus I S. 95 ff. O. Stählin, Grundfragen der Erziehung und Bildung bei Platon und in der Gegenwart, Rektoratsrede, Erlangen 1921. Wilamowitz, Der griechische und der platonische Staatsgedanke.

ist ein menschenwürdiges Leben außerhalb des Staates undenkbar. Bei Platon und Aristoteles wird der Mensch erst in der staatlich geordneten Gemeinschaft zum Menschen im vollen Sinn, da nur in dieser sich die ganze Menschennatur entfalten kann. Außerhalb des Staates wäre er ein Gott oder ein Tier[1]); die sittliche Vollendung, die zu erstreben die sittliche Bestimmung des Menschen ist, ist nur im Staate möglich[2])." In der Erziehung und Auslese, die Platon anstrebt, tritt uns wieder das Problem entgegen, das wir verfolgen. Der Staat stellt bei Platon an den einzelnen Forderungen, die dem Individuum in der Tat jegliche Freiheit nehmen. Bis in die persönlichsten Angelegenheiten ist der Mensch auch äußerlich an den Staat gebunden. Wir sahen, wie anders das bei Thukydides ist. Bei ihm steht das innere Verhältnis zum Staat mehr im Vordergrund, bei Platon herrscht vielfach Zwang. Sicher hängt das mit der Verschiedenheit des Weges zusammen, den die beiden einschlagen: Thukydides geht, wie es seine Zeit lehrt, vom Individuum aus, Platon will im bewußten Gegensatz zu den Sophisten zuerst den Staat, der dann dem Individuum seine Richtung gibt. Thukydides meint, wer tüchtig ist, der ist auch für den Staat brauchbar, Platon dagegen, der Staat erst macht den Menschen tüchtig. Fichte äußert sich über diese Gedanken einmal in der 6. Rede: „Der vernunftgemäße Staat läßt sich nicht durch künstliche Vorkehrungen aus jedem vorhandenen Stoff aufbauen, sondern die Nation muß zu demselben erst gebildet und heraufgezogen werden. Nur diejenige Nation, welche zuvörderst die Aufgabe der Erziehung zum vollkommenen Menschen durch die wirkliche Ausübung gelöst haben wird, wird sodann auch jene des vollkommenen Staates lösen." Natürlich gehört bei Fichte zur Lösung dieser erzieherischen Aufgabe im besonderen Maße die Philosophie. Ebenso meint Platon, daß der Philosophie die beherrschende Stellung im Staat eingeräumt werden müsse, damit sie durch ihre Einsichten die Bürger möglichst gut machen könne. Wir können es an geschichtlichen Beispielen verfolgen, daß der Weg vom Staate her, den Platon einschlägt, erst dann von Erfolg begleitet sein kann, wenn der erste Weg des Thukydides schon gegangen ist. Mit Zwangsmitteln läßt sich vom Staate nur dann auf die einzelnen einwirken, wenn das Volk selbst in seinen Gliedern von der Richtigkeit der Mittel überzeugt ist und sie daher nicht mehr als Zwang, sondern als Notwendigkeiten empfindet. Wir haben dafür im Altertum ein Beispiel an dem Rom des

---

1) Aristot. Polit. 1253a 29. Rehm, Der Grieche und sein Staat, Hum. Gymn. 1921 S. 49ff. sagt zu diesem Wort des Aristoteles: „Wir würden sagen: ein Uebermensch oder ein Unmensch." 2) Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 218.

Augustus: hier fehlte die wirkliche innere, weltanschauliche und moralische Umgestaltung des ganzen Volkes und daher konnten auch die Gesetze über die Erneuerung der Religion und der Familie, die der Hebung der Moral dienen sollten, keinen bleibenden Erfolg haben. Zuerst müssen die neuen Grundsätze im Volk verankert sein, erst dann darf der Staat sie als seine Aufgaben herausstellen. Denn wenn dies als erstes der Fall und das Volk innerlich nicht aufnahmebereit wäre, dann würde das Mißtrauen gegen den Staat geweckt und all seine guten Pläne müßten scheitern. In der Vernachlässigung dieses Problems scheint uns ein Mangel des platonischen Staates zu liegen. Platon hat ja wirklich durch Zwang in Sizilien einen Staat nach seinen Forderungen errichten wollen.

Wir können Platon und Thukydides auch in einem andern Punkt vergleichen: in ihrer Anschauung vom besten Herrscher. Thukydides bezeichnet die athenische Demokratie unter Perikles als die Herrschaft des ersten Mannes und seine ganze Darstellung läßt uns schließen, daß er die Regierung des Perikles, soweit wir das überschauen können, nach 404 gebilligt hat. Die demokratische Staatsform ist, wenn sie so durchgeführt wird, wie er es verlangt, deswegen annehmbar, weil sie ohne Unterschied des Standes die Tüchtigsten an die Spitze des Staates beruft. Perikles gehört nach Thukydides zu diesen *ἄριστοι* wie auch Themistokles. Platon lehnt einmal beide ab, weil unter ihnen der moralische Niedergang begann. Thukydides bezeichnet seine *ἄριστοι*, seine besten Staatsmänner, nicht als Philosophen wie Platon. Der Unterschied zwischen beiden ist wiederum bedingt durch den verschiedenen Wirkungskreis, den sie dem Staat zuweisen: Thukydides verlangt Staatsmänner, die das Notwendige an der rechten Stelle und zur rechten Zeit tun und zwar handelt es sich bei ihm im besonderen um außenpolitische Fragen, um die Machtstellung des Volkes. Platon meint, daß ein Staat wirklich erst dann gedeihen kann, wenn sein König ein Philosoph ist, bei ihm steht der Staat als ein nach innen auf ethische Fragen gerichtetes Wesen im Vordergrund. Wenn wir den Gegensatz scharf formulieren wollen, so müßte er lauten: Thukydides verlangt den Praktiker, der im Leben des Volkes nach innen und im Verhältnis seines Staates zu den andern stets das Richtige zu tun weiß; Platon fordert an der Spitze seines Staatswesens den Philosophen, der über alle philosophischen Fragen Bescheid weiß, damit den Staat erfüllen und die Erziehung der Staatsbürger in die richtigen Bahnen lenken kann.

Kurz wollen wir noch Aristoteles und seine Stellung zu diesen Punkten betrachten[1]). Auch ihm ist der Staat eine aus

---

1) Zu Aristoteles s. Kaerst Hellenismus I S. 106ff.

den einzelnen zusammengesetzte Gemeinschaft. Der einzelne kann nicht ohne den Staat leben, er ist ein ζῷον πολιτικόν. Aristoteles fordert ebenso wie Platon die sittliche Erziehung der Bürger durch und für den Staat. Mit Platon und Aristoteles kommt der Gedanke der Erziehung zum Staatsbürger zu seiner höchsten Offenbarung, gerade dann, als seine praktische Verwirklichung von den Politikern selbst nicht mehr gewünscht wurde. Je klarer er gefordert wurde, desto weniger wurde er im staatlichen Leben in die Wirklichkeit umgesetzt. Die Anfänge der politischen Ueberlegung hatten sich mit den Grundformen der Verfassung beschäftigt. Je tiefer die Ueberlegung geht und je mehr dadurch ihre systematische praktische Anwendung eigentlich ermöglicht wird, desto weniger ist in der Wirklichkeit dazu die Möglichkeit gegeben. Theorie und Praxis stimmen nicht mehr überein, schließlich stehen sie in diametralem Gegensatz: wir denken an die Höhe der ethischen Forderungen des Platon und Aristoteles und an die klägliche Lage der griechischen Staaten. Der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis kommt auch zum Ausdruck, wenn wir Solon und Aristoteles vergleichen, die beide die Idee des μέσον vertreten: Solon kann ihr gemäß wirken, Aristoteles kann sie nur theoretisch vertreten. Seine Verfassung ist die Politie, die Mischung aus den besten Verfassungen. Aber auch er sieht sein Ideal in der Herrschaft des besten Mannes, wie überhaupt im 4. Jahrhundert in Griechenland entsprechend der politischen Entwicklung der monarchische Gedanke auflebt. Man hat gesehen, daß die Herrschaft der Vielen für den Staat verderblich ist.

Platon kennt nur eine Weisheit, die dem Staat zugute kommt. Der Staat ist nach ihm auf der δικαιοσύνη, dem δίκαιον, aufgebaut. Auch damit greift er wieder in die alte Zeit zurück. Neu ist bei ihm die Forderung nach dem einen Herrscher [1]), der dieses δίκαιον im Staat durchsetzen und vollenden soll. In dem ganzen Bestreben Platons liegt eine gewisse Tragik. Abgehalten vom politischen Leben sucht er auf seine Art zu wirken, sucht Einfluß zu gewinnen auf ein Volk, das seine Lehren nicht mehr annahm. Ebenso ist es mit der Arbeit des Aristoteles. Die griechische Polis, der griechische Kleinstaat, der allein ihre Ideen in die Wirklichkeit hätte umsetzen können, war dazu jetzt unfähig und versank, das Reich Alexanders löste ihn ab. Aber Aristoteles, der dieses Reich miterlebt hat, läßt sich dadurch von seinem Staatsideal nicht abbringen. Mit ihm nimmt eine neue Entwicklung ihren Anfang: er pflegt die Wissenschaft an sich ohne in

1) im Politikos.

allem zu fragen, ob sie für den Staat gut sei, und so ist die Beschäftigung mit dem Staat nur ein Teil der Wissenschaft wie eben andere Gebiete auch; bei Platon dagegen ist sie Lebenswerk, in dem er ganz aufgeht. Zusammenfassend ist zu sagen, daß seit den Tagen der politischen Umwälzung in Athen die staatsethische Reflexion sich von der Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen sah [1]). Thukydides ist anfangs selbst noch im Staate tätig gewesen und hat auch später die Entwicklung verfolgt. Ganz neu ist jetzt, daß Platon dem Sokrates folgend von der Philosophie her an die Erneuerung des alten Polisideals geht. Aristoteles ist schon in seinem Staatsbild reiner Wissenschaftler [2]), während Platon noch mit heißem Herzen dabei ist: so war die Wissenschaft vom Staate, die von Männern begründet wurde, welche tätig im Staate wirkten, über Platon bei Aristoteles eine Angelegenheit nur der Wissenschaft geworden.

In der Staatsethik Platons aber finden wir Gedanken, die ewige Geltung haben und ohne deren Durchführung kein Staat auf die Dauer bestehen kann. Mit der Durchdringung des Staates durch die δικαιοσύνη bringt Platon ein Moment in das Problem, das wir bei Thukydides wenigstens in der Außenpolitik vermißt haben. Die Verletzung des δίκαιον in den Zeiten des Themistokles und Perikles ist nach Platon im Grunde an Athens Untergang schuld. Wir haben allerdings auch bei Thukydides festgestellt, daß er im Innern des Staates die Forderung des δίκαιον erhebt, wenn er die Achtung vor den ἄγραφοι νόμοι verlangt. Denn gerade diese sind es ja, die nach der politischen Weisheit der Dichter bis auf Sophokles die δίκη ausmachen, wenn auch Thukydides keine religiöse Begründung gibt. Für Platon ist die δικαιοσύνη die Grundlage allen Lebens d. h. auch des Lebens der Staaten untereinander. Darin liegt wieder ein tiefer Unterschied gegenüber Thukydides, dessen Stellungnahme wir ja kennen. Thukydides hat als erster außenpolitische Fragen behandelt und ist damit für lange Zeit der einzige geblieben. Daß Platon sich zu diesen Fragen, so wie Thukydides sie anschaut, gar nicht äußert, liegt an dem Ideal seines Staates, der infolge seiner Kleinheit keinerlei außenpolitische Wirkung haben konnte und sie auch gar nicht haben sollte [3]). Die Hauptsache war für den

1) Platon sagt einmal im Theätet 173 ff., daß es dem Philosophen unmöglich sei sich an der Verwaltung schlechter Staaten zu beteiligen; denn er würde sich erniedrigen. Er kann dann nur in Zurückgezogenheit mit wenigen der Betrachtung leben. 2) Wir denken an die Sammlung der 158 Verfassungen. 3) Platon weiß, daß auch sein Staat in Konflikte mit anderen kommen kann. Wenn seine Bevölkerung zunimmt, ist er gezwungen seine Grenzen zu erweitern (Staat 373 DE). Es ist auch möglich, daß andere Staaten infolge ihrer Uebervölkerung ihn angreifen.

großen Theoretiker der Staat als ein für sich bestehendes Wesen, während ihn Thukydides auch betrachtet als stehend im Daseinskampf in der Gemeinschaft der Staaten.

Bei Aristoteles haben wir festgestellt, daß er nicht mehr nur für den Staat die Wissenschaft pflegte. Aus seiner Schule ging schließlich das griechische Fachgelehrtentum hervor. Die Keime dazu lagen bereits in der Sophistik. Wir lernten hier schon das rhetorische Bildungsideal kennen, das über alles Bescheid wissen wollte und über dessen verderbliche Wirkung für den Staat Thukydides durch Kleon so scharf urteilt. In politisch erregten Zeiten hat eine hochstehende Rhetorik Sinn und Zweck und in Athen spielte ja auch fast in alle Angelegenheiten das Politische irgendwie herein, wir brauchen nur an die Reden des Lysias und der Rhetoren dieser Zeit zu denken. So feierte die Rhetorik im 4. Jahrhundert ihre Triumphe. Zu den Zeiten der Sophisten war jeder bestrebt sich die Kunst des Redens anzueignen. Damit konnte man im demokratischen Staat die andern übertreffen. Möglichst viel zu wissen wurde das Ideal und mit dieser Forderung mußte es oberflächlich werden. Das Wissen, besonders die Rhetorik, wird zur bloßen Nützlichkeitskunst[1]) und so barg diese Bildung „in ihrer Vielseitigkeit den Keim des Bildungskampfes der folgenden Jahrhunderte in sich, des Kampfes zwischen Philosophie und Rhetorik[2])." Aristoteles erkennt den Nutzen der Rhetorik an, wenn er sie auch von der Philosophie scheidet. Auch Platon trennt Rhetorik und Philosophie, aber er sieht in der sophistischen Rhetorik als Scheinwissenschaft nur den Auswuchs der demokratischen Verfassung und lehnt sie deshalb für die Politik vollständig ab[3]). Aber auch zu den Zeiten dieser beiden großen Philosophen blüht die Redekunst. Sobald aber mit dem Reich Alexanders der einzelne keine Möglichkeit mehr hatte handelnd im Staate wirksam zu sein, da ging auch die Kunst der Rhetorik

Daher fordert Platon den Stand der Krieger. Deren Aufgabe ist die Verteidigung des Staates; von einem Kampf gegen die Nachbarstaaten zur Erweiterung der Grenzen spricht Platon nicht weiter. Aristoteles gibt unter Hinweis auf diese Platonstelle Uebervölkerung als Kriegsgrund zu. Er fordert den Wehrstand, damit der Staat nicht in die Knechtschaft anderer gerate (Polit. IV 4, 1291 a; VII 2, 1325 a). Damit aber sein Staat keinen Anlaß zum Kriegführen habe, verlangt Aristoteles eine Beschränkung der Bevölkerung (VII 4, 1326 b ff.). 1) Vgl. Gorgias 448 E ff. Ueber die Bedeutung der Rhetorik in der damaligen Zeit s. v. Arnim, Dio von Prusa, 1. Kapitel, S. 4 ff. 2) W. Jaeger, Paideia S. 378. 3) Ueber das Verhältnis von Platon und Aristoteles zur Rhetorik s. Arnim, Dio S. 17 ff. (Platon) und 63 ff. (Aristoteles). Ebenso Pohlenz, Aus Platos Werdezeit S. 203 f. Hier S. 346 ff. über die Redekunst wie sie im Phaidros geschildert wird als Mittel der *ψυχαγωγία*.

zurück, sie verflachte immer mehr[1]). Jetzt blieb nur das oberflächliche Bildungsideal und dies herrschte in der ganzen hellenistischen Zeit, ja man kann sagen, über das ganze spätere Altertum hin. Wenn wir z. B. die alexandrinischen Dichter lesen, dann finden wir in ihren Gedichten keine wirklich tiefen philosophischen Gedanken, nur solche, die die Popularphilosophie der Zeit besprach; aber sie bringen allbekannte Sagen in irgend einer wenig geläufigen Version, die wir oft nur mit Mühe erkennen können. In solchen Dingen mußte sich damals der Gebildete auskennen und die Anspielungen darauf verstehen. Die gleiche Erscheinung finden wir auch bei den römischen Elegikern und man könnte sie auch noch für spätere Zeiten nachweisen.

Daneben aber läuft seit Sokrates und Platon eine philosophische Bildung, die sich, sofern sie echt ist und in die Probleme einzudringen versucht, auf eine kleine Schar beschränkt. Wir müssen in der Philosophie der hellenistischen Zeit zwei Richtungen unterscheiden: die eine, die im Geiste Platons anerkannte, daß der Mensch in einer Gemeinschaft lebe und ihr verpflichtet sei. Sie drang nicht durch, erst in späterer Zeit wurden Platons Gedanken wieder aufgenommen. Auf der andern Seite aber stand der Kosmopolitismus oder der Individualismus. Diese Richtung war in der hellenistischen Zeit die herrschende. Die Tendenzen des Hellenismus gehen gegenüber dem „Partikularismus, der Typisierung und der ständischen Gliederung in der alten Polis auf Universalismus, Individualismus und Aufhebung der sozialen und nationalen Besonderungen"[2]). Der Gedanke, daß die Menschheit zusammengehöre und daß der einzelne ein Glied der Menschheit sei, findet sich schon lange vor den Sophisten z. B. bei Heraklit, der den Logos als das die Menschen verbindende Glied anerkennt[3]). Genährt wurde dieser Gedanke natürlich durch den Individualismus, den die Aufklärung brachte. Nun verbreitete sich die Anschauung, daß alle Menschen von Natur gleich seien. Es beginnt der Kosmopolitismus. Auch Thukydides spricht von der menschlichen Natur, die sich immer gleich bleibe. Platon und Aristoteles aber sind vollkommen von der Verschiedenheit der Menschennatur überzeugt. Die Frage der Zeit war, ob man die Scheidung der Menschheit in Hellenen und Barbaren anerkennen solle[4]). Thukydides als Schüler der

1) Aehnlich war der Gang der römischen Rhetorik. 2) Müller-Freienfels, Bildungs- und Erziehungsgeschichte S. 93. 3) Heraklit frg. 114 D. 4) Dieses Problem ist untersucht von J. Jüthner, Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins, Erbe der Alten, Heft VIII, Leipzig 1923; J. Mewaldt, Das Weltbürgertum in der Antike; M. Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Erbe der Alten, Leipzig 1928.

Sophisten [1]) steht auf dem Standpunkt, daß die Hellenen nur eine weitere Entwicklung hinter sich hätten als die unkultivierten Barbaren (I 6, 1. 5) [2]). Platon und Aristoteles dagegen vollziehen eine scharfe Trennung [3]). Eratosthenes scheidet dann bekanntlich nicht mehr nach diesen Gesichtspunkten, sondern philosophisch in gute und schlechte Menschen.

Die Meinung, daß die Menschen von Natur gleich seien, ist bald siegreich durchgedrungen. Im Gegensatz zu Aristoteles vertritt sie schon sein Schüler Theophrast [4]). In den andern philosophischen Richtungen der Zeit herrscht ebenfalls dieser Gedanke vor: bei den Kynikern wie bei den Stoikern, bei den Hedonikern wie den Epikureern. Die Stoiker vertreten den Kynikern folgend [5]) den kosmopolitischen Gedanken, die Epikureer den individualistischen. Beides ist im Grund das nämliche. Allerdings gehen ihre Forderungen in staatsethischer Hinsicht auseinander. Nach Epikur ist derjenige Staat „der beste, der mit seinen Anforderungen und Aufgaben am wenigsten in die persönliche Lebenssphäre eingreift und den Schutz des einzelnen, namentlich des Weisen, am erfolgreichsten verwirklicht. Der Staat ist nicht eine die höchste sittliche Kultur darstellende Gemeinschaft, keine Gemeinschaft sittlich-guter Handlungen im Sinne des Platon und Aristoteles. Er hat keine positive Beziehung zur Ausbildung und Verwirklichung des Vollkommenheits- oder Glückseligkeitsideals. Der einzelne kann aus der staatlichen Gemeinschaft weder eine Begründung noch eine Bereicherung des persönlichen Lebensinhaltes gewinnen. Nur der unphilosophischen Menge gegenüber könnte vielleicht von einer positiven, das sittliche Niveau ihres Lebens erhöhenden, von einer erziehenden Wirksamkeit die Rede sein" [6]). Bei der Stoa ist eine Entwicklung in dieser Beziehung eingetreten [7]). Die alte Stoa lehrt, der Philosoph solle sich nur dann um den Staat kümmern, wenn er nicht durch Wichtigeres daran gehindert werde [8]). Die Stoa erkennt die Einheit des Menschengeschlechts; aber diese zerfällt von außen gesehen noch in verschiedene Staaten. Nach der römischen Stoa soll jeder im Staat wirken, damit der Staat schließlich möglichst alle andern Staaten umfassen kann und damit auch die politische Einheit der Menschheit hergestellt wird. Damit hat

1) Ueber die Stellung der Sophistik zu den Barbaren: Jüthner, a. a. O. S. 17f. Auch Euripides hat den Gedanken des Weltbürgertums. 2) Zu Thukydides, Jüthner, S. 15. 3) Ueber die Stellung Platons und des Aristoteles Jüthner S. 22ff., Mühl S. 30ff. 4) Mewaldt S. 183; Mühl S. 56ff. 5) Diogenes verwendet zum erstenmal das Wort *κοσμοπολίτης*. 6) Kaerst, Hell. II S. 97. 7) Zur Staatsauffassung der Stoa: Kaerst Hell. II S. 121. 8) Mewaldt S. 185.

der Stoizismus in Rom eine politische Richtung erhalten, ebenso ist der Gedanke des Kosmopolitismus in den Dienst Roms gestellt worden. Wenn wir den Kosmopolitismus in seiner wahren Gestalt verfolgen — besonders bei den Kynikern ist er ausgeprägt [1]) —, so sehen wir, daß durch ihn dem Individualismus keine Schranken geboten sind; denn durch eine allgemeine, verschwommene Menschheitsidee läßt sich niemand in seiner Freiheit einschränken. Zwar findet der Mensch erst in der größeren Gemeinschaft seinen Wert, überhaupt erst den Lebenssinn; aber die Gesamtmenschheit ist zu groß, als daß der einzelne durch seine Tätigkeit für sie Befriedigung fände. Eine gleichartige Moral ist nur auf beschränktem Raume möglich; deshalb kann es nur Staaten geben, aber keinen Menschheitsstaat, da es eine bindende Menschheitsmoral nicht gibt. Die Schwierigkeit eine allgemeine Menschheitsmoral durchzuführen sehen wir allein schon an dem Kampf der Religionen [2]). Jeder, der sich Kosmopolit nennt und sich als solchen fühlt, ist daher notwendig Individualist, wenn er an einer Menschheitsmoral teilzunehmen glaubt, die ihn in keine kleinere Gemeinschaft zwingt. In einem Staat können nur einander gleichgeartete Menschen zusammengeschlossen werden. Dieser Staat aber verlangt die Individuen für sich, für diese bildet er, nicht die Menschheit, die höchste Einheit; er allein kann sich auch noch um die Individuen kümmern. Da der hellenistische Staat über die Schranken der Rasse, der Sprache und der inneren Verschiedenheit ebenso wie das Reich Alexanders hinwegging, konnte der Individualismus in der damaligen Zeit blühen. Denn diese Staaten forderten nicht die Mitarbeit aller ihrer Bürger. Das Reich Alexanders war die politische Auswirkung des von den Sophisten an die Menschen herangebrachten Individualismus. In den Reichen der Diadochen herrschte der Monarch nach Gutdünken, die einzelnen hatten persönlich kein Interesse an dem Bestehen des Staates, wie das in den kleinen griechischen *πόλεις* der Fall gewesen ist. Jeder muß am Staatsleben teilnehmen — so lautete die Forderung des Thukydides; in der hellenistischen Zeit überläßt man den Staat dem Herrscher, wenn man nur selbst als Weiser leben kann. „Der Staat erscheint nicht mehr als der das Einzelleben bestimmende, dessen Zielen als Grundlage und Voraussetzung dienende Lebensinhalt, sondern er wird zum Objekt für die persönliche Lebens-

1) Antisthenes stellt den Grundsatz auf, daß sich der Philosoph nicht nach den bestehenden Staatsgesetzen, sondern allein nach dem Gesetz der Tugend richtet (Diog. Laert. VI 11). Diese Tugend können alle erreichen, für alle ist sie gleich; sie beseitigt alle Schranken. 2) Womit nicht gesagt sein soll, daß wir Religion mit Moral gleichsetzen.

kunst eines Individuums“ [1]). Begonnen aber hatte der Individualismus mit der Sophistik, hier ist der Uebergang von dem alten strengen Polisideal zu dessen Auflösung. Seine ersten politischen Vertreter sind Alkibiades und Lysander, die beide zur Zeit des Thukydides lebten; als Vorläufer dieses politischen Individualismus dürfen wohl Themistokles und Pausanias gelten. Thukydides hat sie in dieser Richtung gezeichnet.

Wir haben zum Schluß noch versucht ein Bild davon zu geben, wie sich der Wendepunkt der politischen und geistigen Geschichte Griechenlands, an dem Thukydides lebte, in der Folgezeit ausgewirkt hat, wie die Ideen, die damals aufgekommen sind, die Stellung der späteren Zeit zum Staat gestaltet haben. Thukydides war der Zeitgenosse dieser ungeheueren geistigen Umwälzung, die durch die Sophistik und Sokrates verursacht war. Er erlebte die ersten Regungen des Individualismus mit. Aber der Historiker Thukydides hat nicht nur rein äußerlich betrachtet in dieser Zeit gelebt. All die Erscheinungen des Neuen haben auf ihn selber eingewirkt und spiegeln sich in seinem Werk, in seinen Anschauungen wider. Wendepunkt bedeutet Uebergang vom Alten zum Neuen. Thukydides ist innerlich vom neuen Geist ergriffen, er ist aber in hohem Grad auch der athenische Aristokrat der alten Zeit. Maßvoll sucht er Altes und Neues auszugleichen im Ringen um das Gestalten einer eignen Weltanschauung.

[1]) Kaerst, Hell. II S. 276/77.

Literaturverzeichnis.

Zitiert ist nach der Ausgabe von Hude.

I. Literatur zu Thukydides.

E. Bethe: Athen und der peloponnesische Krieg im Spiegel des Weltkrieges. N. Jahrb. 39, 1917 S. 73 ff.
I. Bruns: Das literarische Porträt der Griechen. Berlin 1896.
P. Corsen: Der Charakter der perikleischen Politik im Licht der Darstellung des Thukydides. Sokrates, 3. Jahrg. 69. Bd. 1915 S. 321 ff. Berlin.
L. Cwiklinski: Ueber die Entstehungsweise des zweiten Teiles des Thukydideischen Geschichtswerkes. Hermes 12, 1877, S. 23 ff.
A. Deffner: Die Rede bei Herodot und ihre Weiterbildung bei Thukydides. Diss. München 1933.
J. Geffcken: Griechische Literaturgeschichte, 1. Bd. S. 289 ff. Heidelberg 1926.
Th. Gomperz: Griechische Denker, I² S. 297 ff. Leipzig 1903.
G. B. Grundy: Thucydides and the history of his age, London 1911.
Höpken: De Thucydidis prooemii compositione. Diss. Berlin 1911.
W. Jaeger: Paideia, Abschnitt: Thukydides als politischer Denker S. 479 ff. Berlin 1934.
R. C. Jebb: Die Reden des Thukydides, übers. v. I. Immelmann, Berlin 1883.
E. Kalinka: Zu Thukydides. In der Festschrift für Th. Gomperz, Wien 1902 S. 100 ff.
Kirchhoff: Thukydides und sein Urkundenmaterial, 1895.
W. Kolbe: Thukydides im Licht der Urkunden, Freiburg 1930.
G. P. Landmann: Eine Rede des Thukydides. Die Friedensmahnung des Hermokrates, Kiel 1932.
E. Lange: Thukydides und die Parteien, Philol. 52, 1893 S. 616 ff.
H. Meuß: Thukydides und die religiöse Aufklärung. N. Jahrb. 145, 1892 S. 225 ff.
E. Meyer: Forschungen zur alten Geschichte Bd II S. 269 ff. Halle 1892.
— — Thukydides und die Entstehung der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung. Mitteilungen d. Vereins d. Frde. des Hum. Gymn. in Wien, Heft 14, Berlin und Leipzig 1913.
W. Nestle: Thukydides und die Sophistik. N. Jahrb. 1914 S. 649 ff.
M. Pohlenz: Thukydidesstudien I, Nachr. Gött. Ges. 1919 S. 95 ff.
— — Thukydidesstudien II, Nachr. Gött. Ges. 1920 S. 56 ff.
— — Thukydides und wir, N. Jahrb. 45 1920 2. Abt. S. 57 ff.
O. Regenbogen: Thukydides als politischer Denker, Hum. Gymn. 44 1933.
A. Rehm: Ueber die sizilischen Bücher des Thukydides. Philolog. LXXXIX 1934 S. 133 ff.
F. Rittelmeyer: Thukydides u. d. Sophistik. Erl. Diss. 1914 Leipz. 1915.

W. Roscher: Leben, Werk u. Zeitalter des Thukydides, Göttingen 1842.
W. Schadewaldt: Die Geschichtschreibung des Thukydides, Berl. 1929.
— — Das Vermächtnis des Perikles, Ztschr. Antike VIII, 1932 S. 23 ff.
Schmidt — Stählin: Geschichte d. griechischen Literatur I⁶ S. 476 ff. München 1912.
E. Schwartz: Das Geschichtswerk des Thukydides, Bonn 1919.
— — Charakterköpfe aus der antiken Literatur, Leipzig 1903.
F. Taeger: Thukydides, Stuttgart 1925.
E. Täubler: Die Archäologie des Thukydides, Leipzig 1927.
Ullrich: Beiträge zur Erklärung des Thukydides, Hamburg 1846.
Wachsmuth: Einleitung in das Studium der alten Geschichte, Leipzig 1895 S. 517 ff.
U. v. Wilamowitz: Die Thukydideslegende, Hermes 12 1877 S. 338 ff.
— — Thukydides VIII, Hermes 43 1908 S. 578 ff.
— — Platon II S. 16 ff.
K. Ziegler: Thukydides u. d. Weltgeschichte, Rektoratsrede Greifsw. 1928.
Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft (Bursian):

Bd. 138	36. Jahrg.	1908	1. Abtlg.	S. 119 ff.
Bd. 178	45. Jahrg.	1919	1. Abtlg.	S. 205 ff.
Bd. 195	49. Jahrg	1923	1. Abtlg.	S. 193 ff.
Bd. 207	52. Jahrg.	1926	1. Abtlg.	S. 155 ff.
Bd. 242	60. Jahrg.	1934	1. Abtlg,	S. 1 ff.

Zusatz: An neu erschienenen Abhandlungen konnten nicht mehr berücksichtigt werden:
W. Nestle: Thukydides als politischer Erzieher, Aus Unterr. u. Forschung 1934 S. 157—167.
Rose Zahn: Die erste Periklesrede (Thuk. I 140—144), Kieler Diss. Leipzig 1934.

II. Allgemeine Literatur.

H. v. Arnim: Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung Berlin 1898.
F. Focke: Herodot als Historiker, Tüb. Beitr. z. Altertumswss. Stuttgart 1927 1. Heft.
J. Geffcken: Griechische Menschen, Leipzig 1919.
H. Gomperz: Sophistik und Rhetorik, Leipzig/Berlin 1912.
F. Jacoby: Griechische Geschichtschreibung, Ztschr. Antike II 1926 S. 1 ff.
W. Jaeger: Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platon, Rede z. Reichsgrdgsfeier Berlin 1924.
— — Solons Eunomie, SBBerl. Ak. 1926.
— — Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung, Berlin/Leipzig 1928. Auch Zeitschr. Antike IV 1928 S. 1 ff. 85 ff. 161 ff.
— — Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike, Sonderdruck Ztschr. Volk im Werden Heft 3 Leipzig / Frankfurt a. M. 1933.
— — Staat und Kultur, Ztschr. Antike VIII 1932 S. 71 ff.
— — Paideia: Die Formung des griechischen Menschen 1. Bd. Berlin Leipzig 1934.
J. Jüthner: Hellenen und Barbaren. Aus der Geschichte des Nationalbewußtseins. Das Erbe der Alten Heft VIII Leipzig 1923.
J. Kaerst: Geschichte des Hellenismus I u. II, Leipzig / Berlin 1917.
— — Weltgeschichte, Antike und deutsches Volkstum Leipzig 1925.

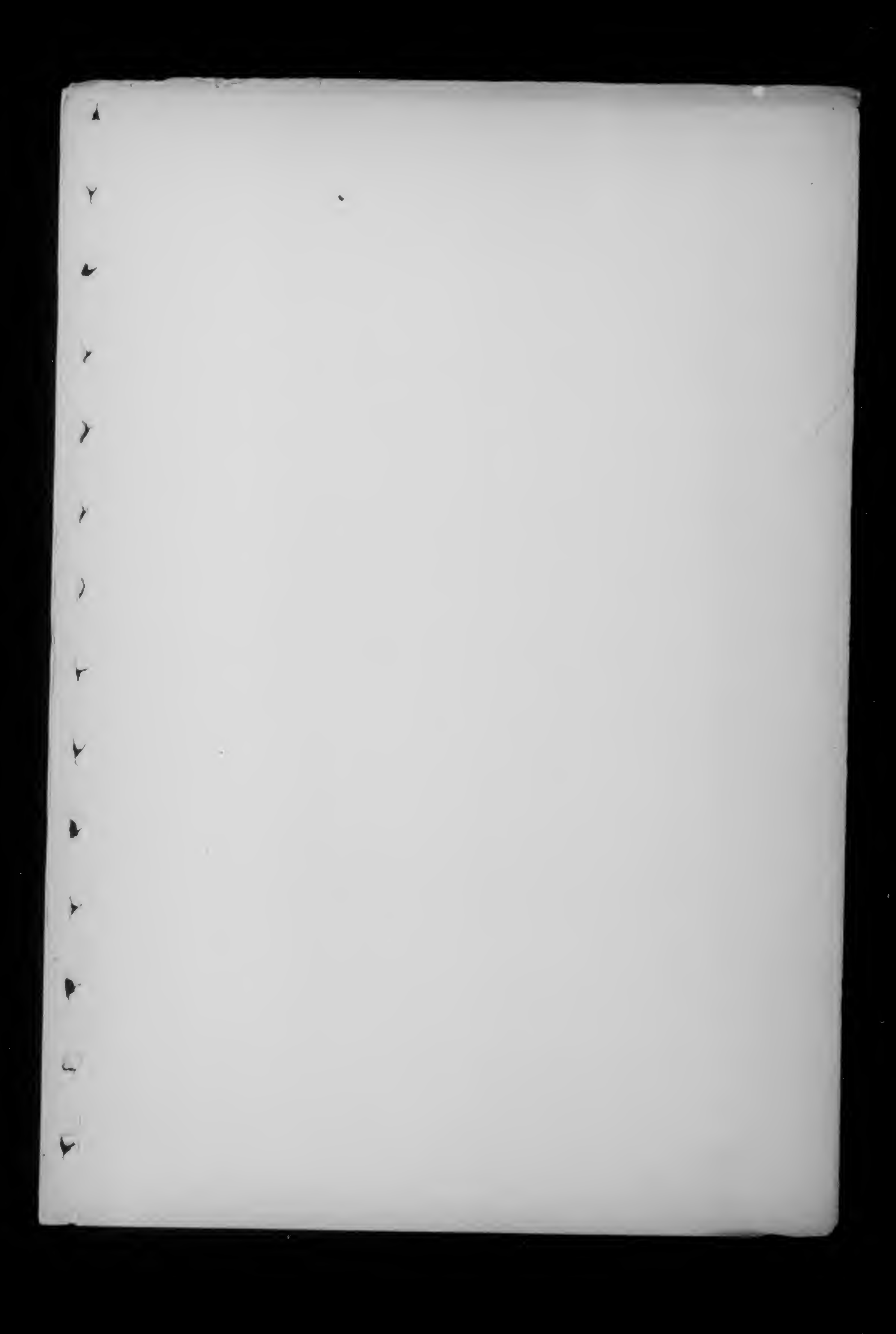
J. Mewaldt: Das Weltbürgertum in der Antike, Zeitschr. Antike II 1926 S. 177 ff.
M. Mühl: Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928.
R. Müller — Freienfels: Bildungs- und Erziehungsgeschichte bis zum Ausgang der Antike, Leipzig 1932.
H. Nesselhauf: Untersuchungen zur Geschichte der delisch-attischen Symmachie, Klio, Bh. 30, 1933.
W. Nestle: Politik und Moral im Altertum, N. Jahrb. 1918 S. 128 ff.
— — Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des 5. Jahrhunderts v. Chr. N. Jhrb 1909 S. 1 ff.
— — Griechische Geschichtsphilosophie. Im Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. XLI S. 80 ff
R. Pfeiffer: Die griechische Dichtung und die griechische Kultur, München 1932.
M. Pohlenz: Aus Platos Werdezeit. Berlin 1913.
— — Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen. Leipzig 1923.
O. Regenbogen: Herodot und sein Werk. Ztschr. Antike VI 1930 S. 203 ff.
A. Rehm: Der Grieche und sein Staat. Ztschr. Hum. Gymn. 1921 S. 49 ff.
— — Die Antike und die deutsche Gegenwart. Pädag. Reihe Bd. 6 München 1923.
G. Rohr: Platons Stellung zur Geschichte, Episteme Heft 1. Berlin 1932.
W. Schadewaldt: Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen, Antike X, 1934 S. 144 ff.
H. Schaefer: Staatsform und Politik, Untersuchungen zur Griech. Gesch. ds. 6. und 5. Jahrhd. Leipzig 1932.
R. Schöll: Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen, München 1890.
E. Schwartz: Geschichtschreibung und Geschichte bei den Hellenen, Ztschr. Antike VIII 1932 S. 14 ff.
O. Stählin: Grundfragen der Erziehung und Bildung bei Platon und in der Gegenwart, Erl. Rektoratsrede 1921.
F. Wehrli: *Λάθε βιώσας:* Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen, Leipzig/Berlin 1931.
U. v. Wilamowitz: Aristoteles und Athen, Bd. I u. II, Berlin 1893.
— — Von des attischen Reiches Herrlichkeit, Reden und Vortr. Berlin 1901 S. 27 ff.
— — Der griechische und der platonische Staatsgedanke, Wissensch. Reden u. Aufs. III. Heft Berlin 1919.
— — Staat und Gesellschaft der Griechen, Kultur der Gegenwart Teil II Abtlg. IV 1 S. 1 ff.
U. Wilcken: Griechische Geschichte, München/Berlin 1926.

Lebenslauf.

Am 12. Februar 1911 wurde ich, Ernst Dietzfelbinger, als Sohn des Pfarrers Wilhelm Dietzfelbinger und seiner Ehefrau Magdalena geb. Nicol zu Kirchfarrnbach geboren. Ich bin evang.-luth. Bekenntnisses und besitze die deutsche Staatsangehörigkeit.

Nach dem Besuch der Volksschule von 1917—1921 und zweijährigem häuslichen Unterricht trat ich 1923 in die 3. Klasse des Progymnasiums Windsbach ein. Seit 1926 besuchte ich das Neue Gymnasium in Nürnberg, wo ich im März 1929 absolvierte. An den Universitäten Erlangen und München studierte ich klassische Philologie, die deutsche Sprache, Geschichte und Archäologie. Gehört habe ich bei den Herren Professoren Brandt †, Buschor, Günter, Hartl, Klotz, v. Kraus, Leser, Lippold, Maurer, Otto, Pfeiffer, A. Rehm, Saran †, Schmeidler, Schulten, Stählin, Stroux, Weickert, v. Wiese, Witte. Im Frühjahr 1933 legte ich den 1. Abschnitt der Prüfung für das staatliche höhere Lehramt ab, den 2. im Frühjahr 1934 nach der Ableistung des Seminarjahres am humanistischen Gymnasium zu Erlangen. Allen meinen Lehrern sei an dieser Stelle der gebührende Dank ausgesprochen.



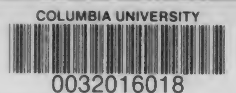


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
OCT 1 0 1949			
	AUG 7 1950		

C28 (747) M100



88T43
L12

68965-457

